Breslau. Jüdisch-Theologisches Seminar
Bericht

Jahres-Bericht

des

jüdisch-theologischen Seminars
„Fraenckel'scher Stiftung".

Breslau, am Gedächtnisstage des Stifters, den 27. Januar 1886.

Voran geht:

Ueber die Theologie des Xenophanes

von

Prof. Dr. J. Freudenthal.

BRESLAU.
Druck von Grass Barth und Comp. (W. Friedrich.)
1886.

Die Umbildung und Veredelung des griechischen Götterglaubens gehört zu den bedeutsamsten Leistungen der alten Philosophie. Es ist für den Geschichtsforscher wie für den Theologen und Philosophen von gleich hohem Interesse, zu sehen, wie auf dem Boden einer polytheistischen Religion und inmitten eines polytheistisch gesinnten Volkes neue helle Gedanken über die Gottheit auftauchen, wie sie zu immer grösserer Klarheit und Bestimmtheit sich emporringen, die trüben Vorstellungen und phantastischen Gebilde der Volksreligion zurückdrängen und den höchsten und reinsten Ideen nahe kommen, welche der Menschengeist jemals gebildet hat, wie sodann aber eine verwegene metaphysische Speculation sich selbst überfliegt und im Streben nach immer feinerer Ausgestaltung und Sublimirung des Gottesbegriffes ihn zuletzt zu einem blossen Schatten seiner selbst verflüchtigt. Jede Phase dieser fast tausend Jahre füllenden geistigen Entwickelung verdient sorgsame Beachtung; wahrhafte Bewunderung aber erregt der Mann, der gegen Ende des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts an die Spitze dieser Bewegung sich gestellt[1], der den Muth gehabt hat, dem irren Glauben der Vorfahren und den unklaren Meinungen der Menge seine eigenen tiefsinnigen Anschauungen gegenüber zu stellen: Xenophanes von Kolophon.

Die Stellung, die dem kühnen, vorurtheilsfreien Denker in der Geschichte der Gottesidee anzuweisen ist, scheint eine durchaus feste zu sein. In allen wesentlichen Punkten übereinstimmend erklären die Darsteller und Beurtheiler seiner Philosophie, dass Xenophanes es gewesen sei, der an die Stelle einer vielfach getheilten, sündhaften, anthropomorphen Götterwelt den Begriff göttlicher Erhabenheit, Vollkommenheit und Unvergänglichkeit gesetzt und dass

er auch die Lehre vom einig-einzigen Gotte in voller Klarheit der griechischen Welt als der erste Philosoph verkündet habe.

Hören wir einige von den sehr zahlreichen Stimmen, die über den letzteren Punkt sich haben vernehmen lassen.

In überschwänglichen Worten preist Röth in seiner Geschichte der abendländischen Philosophie die Verdienste des Xenophanes um die Ausbildung des Monotheismus. 'Xenophanes', so sagt er (das. II S. 193), 'ist der Schöpfer des ersten mit klarem Bewusstsein aufgestellten einheitlichen Gottesbegriffes, der Schöpfer des Monotheismus, und zwar in einer unserer modernen Denkweise entsprechenden Weise, gebildet (sic!) aus denselben Begriffsquellen und gefunden durch dieselbe Denkmethode, wie unser moderner Monotheismus'.

Aehnlich urtheilt Rechenberg in seiner Monographie über die Entwickelung des Gottesbegriffes in der griechischen Philosophie (S. 17): 'Gleichwie einst Moses seinem Volke immer einschärfen musste, 'höre Israel, der Herr unser Gott ist ein einiger Gott', so war auch Xenophanes unablässig bemüht, dem Bewusstsein der noch polytheistisch gesinnten Griechen einzuprägen: εἷς θεός'.

Doch die Urtheile dieser und einiger anderen Gelehrten, denen eine gründliche Kenntniss des griechischen Geistes nicht zugesprochen werden darf, fallen nicht schwer ins Gewicht. Von grösserer Bedeutung ist es, wenn wir Brandis, den gelehrten Verfasser einer bekannten und in vielen Beziehungen schätzenswerthen Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie (I S. 360) Aehnliches aussprechen hören: 'Das zweite Argument geht vom Begriffe des Seins auf den der Gottheit über und nimmt an, dass sie als das allermächtigste zu setzen, oder dass ihre Wesenheit im Herrschen bestehe, das Mächtigste und keiner Herrschaft unterworfene aber nur ein Einiges sein könne, da eine Mehrheit weder von ungleicher Vollkommenheit noch von gleicher Vollkommenheit sich annehmen lasse'.

Mit nicht geringerer Entschiedenheit betont Ritter in seiner Geschichte der Philosophie (I S. 448), dass nach Xenophanes 'eine Mehrheit der Götter nicht gedacht werden könne'. 'So wie er', so heisst es daselbst (S. 449), 'keinen andern Gott neben den einen setzen konnte, so konnte er auch kein anderes Ewiges, welches

allein doch sein könnte, neben dem allein Seienden, welches Gott ist, zugeben'.

Von grösstem Gewichte aber ist die Auctorität Zellers, der für dieselbe Auffassung der Xenophaneischen Theologie sich unumwunden erklärt. In der Philosophie der Griechen (I [4] 488) äussert er sich über Xenophanes' Monotheismus folgendermassen: 'Der vermeintlichen Vielheit der Götter stellt er die Einheit . . . entgegen. Ein Gott beherrscht Götter und Menschen, denn die Gottheit ist das höchste; der höchste aber kann nur einer sein'. — Und ganz in demselben Sinne spricht sich Zeller in dem schönen Vortrage über die Entwickelung des Monotheismus bei den Griechen aus (Vortr. u. Abh. I S. 1 f.).

Eine Abweichung von diesen Urtheilen ist nicht bekannt; es besteht wenigstens in diesem Punkte eine völlige Uebereinstimmung der Meinungen unter allen den gelehrten und scharfsichtigen Männern, die theils in umfassenden Geschichtswerken, theils in wenig umfangreichen Monographien über Xenophanes' Theologie sich ausgesprochen haben: ein in der Geschichte der Philosophie höchst seltener Fall. Verwegen scheint es, diese Einmüthigkeit stören zu wollen. Und doch muss erklärt werden, dass die allgemein angenommene Ansicht der Wahrheit nicht entspricht, dass sie, aus einer sehr alten Missdeutung der Xenophaneischen Lehre hervorgegangen, die Entfernung überschätzt, welche den Begründer der eleatischen Philosophie vom Volksglauben trennt.

Das nun durch Widerlegung aller hier erwähnten und der vielen ähnlich lautenden Urtheile erweisen zu wollen, wäre umständlich und unnütz zugleich. Bei der herrschenden Stellung, welche mit gutem Rechte Zellers grossem Werke von allen Urtheilsfähigen eingeräumt wird, genügt es, seine Ansicht und die ihr gegebene Begründung sorgfältig zu prüfen, um durch ihre Widerlegung für eine wesentlich andere Auffassung Raum zu gewinnen. Die Ausführungen Anderer sollen dagegen nur dann erwähnt werden, wenn sie aus irgend einem Grunde besondere Rücksichtnahme verdienen. Dass übrigens bei aller Bekämpfung einzelner Ansichten Zellers diese Abhandlung ganz und gar auf dem Boden steht, den seine Meisterhand geebnet hat, bedarf für den Kundigen keiner Erwähnung.

Aus einem beklagenswerth dürftigen Reste von Bruchstücken und einer Reihe von sehr verschiedenartigen und ungleichwerthigen Berichten alter Schriftsteller schöpfen wir unsere Kenntniss der Xenophaneischen Philosophie. Je weiter wir uns von der Lebenszeit des Xenophanes entfernen, desto reichlicher fliessen die Quellen und desto unzuverlässiger werden sie. Keiner der alten Berichterstatter ist dem Verdachte theils unabsichtlicher theils absichtlicher Missdeutung der schwer verständlichen Lehre ganz enthoben; an die echten Urkunden, an die Fragmente der Schriften des Xenophanes, müssen wir uns daher vor Allem wenden, wenn wir Inhalt und Bedeutung seiner Theologie erkennen wollen.

Zum Erweise seiner Ansicht beruft sich Zeller (I⁴ 489) zunächst auf das erste Bruchstück* des Xenophaneischen Lehrgedichtes:

εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίϊος οὔτε νόημα.

Diese Verse beweisen allerdings, dass Xenophanes Einen grössten Gott anerkannt hat, aber einen Gott, der doch eben nur der grösste neben anderen Göttern, μέγιστος ἐν θεοῖσιν, ist. Das aber war eine alte Lehre, die Xenophanes philosophisch vertieft haben wird, die aber viele Jahrhunderte vor ihm von griechischen Dichtern ausgesprochen worden war, der wir schon bei Homer begegnen, wie sie ihre Wurzeln hoch hinauf in die Urzeit der indogermanischen Völker erstreckt und selbst sogenannten Naturvölkern nicht fehlt [2].

Zu den besten Kennern der Xenophaneischen Philosophie gehört Franz Kern, der in zahlreichen werthvollen, wenn auch oft fehl gehenden Untersuchungen die Ueberbleibsel und den Gedankengehalt derselben zu erörtern unternommen hat, und der für die auch von Zeller vertretene monotheistische Auslegung der Bruchstücke wiederholt eingetreten ist. Der wahre Sinn gerade des ersten

---

* Die Bruchstücke des Xenophanes werden nach der Ausgabe Karstens, Bruxellis 1830, die des Parmenides nach der Steins (in Symb. philol. Bonn. 1864), Simplicius' Commentar zu Aristoteles' Physik nach ed. Diels, Berol. 1882 citirt. Wo Zeller ohne weitere Beifügung genannt ist, wird auf seine Philosophie der Griechen verwiesen.

Fragmentes aber drängte sich dem gelehrten Manne mit solcher Entschiedenheit auf, dass er die Erklärung abgab (Beitrag zur Darstellung der Philosopheme des Xenophanes S. 4 Anm. 2): Das erste Fragment 'zeigt uns den Philosophen noch keineswegs als Monotheisten, was er doch unbestreitbar gewesen ist, sondern als einen Theologen, der an einem die übrigen Götter weit überragenden höchsten Gott festhält'. Um nun aber den Widerspruch zwischen dem Inhalte dieses Bruchstückes und den vermeintlich 'unbestreitbaren' monotheistischen Anschauungen des Xenophanes zu beseitigen, schlägt Kern einen nicht unbedenklichen Ausweg ein. Er glaubt, eine Wandelung in den Ansichten des Philosophen, ein allmäliges Fortschreiten von polytheistischen Meinungen zur monotheistischen Lehre annehmen zn dürfen. Mit Recht erklärt Zeller diese Annahme für eine in hohem Grade unwahrscheinliche (I^4 477 Anm. 3; 489 Anm. 1). Und wenn Kern seinerseits Zeller vorwirft, seinen Widerspruch durch Gründe nicht unterstützt zu haben, so sind solche doch leicht beizubringen.

Erstlich hat Zeller selbst (I^4 477 Anm. 3) hervorgehoben, dass, um eine Aenderung in Xenophanes' Ansichten annehmen zu dürfen, doch irgend welche bestimmte Anzeichen oder Zeugnisse für eine solche vorliegen müssten, dass dieselben aber gänzlich fehlen. Ferner kennen wir unter den vorsokratischen Philosophen keinen, dem wir eine allmälige Umwandelung seiner Ansichten nachweisen könnten. Ihnen war die Bildung einer Weltansicht offenbar keine Arbeit, die in jugendlicher Begeisterung leichthin unternommen, gründlicherem Nachsinnen nicht hätte Stand halten können und zu Gunsten besserer Meinungen bald hätte aufgegeben werden müssen. Als reife Frucht eines ganzen Lebens erscheinen uns die Lehren dieser grossen Denker. Darum ist es fast immer nur eine einzige Schrift, in die sie die Summe ihres Denkens und Sinnens, ihrer Erfahrungen und Beobachtungen niederlegen. Xenophanes bildet eine nur scheinbare Ausnahme. Der heimathlose Dichter, der siebenundsechzig Jahre lang in den Städten Griechenlands ruhelos umherschweifte, hat vielerlei geschrieben; aber soviel wir wissen, nur ein einziges philosophisches Lehrgedicht, dem die vielbesprochenen Verse wahrscheinlich entlehnt sind. Nichts berechtigt Kern dazu, anzunehmen, Xenophanes habe in diesem seinem philosophischen Lehrgedichte die alte Ueberlieferung von der Vielheit

der Götter treulich festgehalten, in späteren uns unbekannten nichtphilosophischen Schriften aber die unerhörte Lehre von der Einzigkeit der Gottheit vorgetragen.

Diese Annahme wird auch durch Erwägung eines von Kern übersehenen Umstandes ausgeschlossen.

Von nichtphilosophischen Schriften des Xenophanes sind uns nicht unbeträchtliche Bruchstücke erhalten. Hat eine derselben jene den Polytheismus aufs tiefste erschütternde Lehre enthalten, so würde man irgend eine Spur derselben hier wiederzufinden erwarten dürfen; nirgends aber erblicken wir die geringste Andeutung derselben. Im Gegentheil wird, wie später erörtert werden soll, in verschiedenen Fragmenten derselbe Glaube an die Vielheit der Götter ausgesprochen, dem einer unbefangenen Auffassung und Kerns eigener Meinung zufolge auch das erste Fragment Ausdruck giebt. Mit vollem Rechte weist also Zeller die Ansicht Kerns zurück, welche die Fragmente des Xenophanes verschiedenen Phasen seiner philosophischen Entwickelung und das erste wichtige Bruchstück der frühesten, polytheistischen Periode zuweisen möchte [3].

Andere Versuche, den Monotheismus des Xenophanes mit dem Inhalte der Fragmente zu vereinigen, sind schon vor Kern unternommen worden. Brandis (Comm. Eleat. p. 34) erklärt, Xenophanes habe zwar die Einzigkeit Gottes erkannt, diese Lehre aber, als den Anschauungen des Volkes gar zu sehr widersprechend, in seinen Gedichten zu äussern nicht gewagt. — Karsten dagegen meint, (Xenoph. carm. rel. p. 114) Xenophanes habe von der Gottheit in der Mehrzahl gesprochen, weil es im Griechischen doch nun einmal kein eigenes Wort zur Bezeichnung der Einen höchsten Gottheit gebe. — Zeller hält diese wunderlichen Ansichten nicht einmal der Erwähnung für würdig. In der That sind sie gänzlich unhaltbar. Dass Xenophanes kühn genug war, was er lehrte, auch auszusprechen, zeigen die Fragmente mit nicht zu verkennender Deutlichkeit. Und dass er, obgleich Monotheist, von θεοί spreche, weil θεός ja auch von den menschenähnlichen Göttern gebraucht werde, heisst ihm zutrauen, dass er Falsches gelehrt habe, weil er das Richtige nicht mit absoluter Genauigkeit ausdrücken konnte. Demgemäss dürfte der wahre Philosoph überhaupt nicht in Worten seine Gedanken äussern, ja nicht einmal in Worten denken; denn eine vollkommene Congruenz zwischen Worten und Begriffen ist freilich unerreichbar.

Von ungleich grösserer Bedeutung ist, was Dilthey zur Hebung der von ihm klar erkannten Schwierigkeit beibringt. Er betont (Einl. in die Geistesw. I S. 191), dass die ewige Gottheit für Xenophanes nur Eine sein konnte, weil 'mit dem Bewusstsein von der Macht und Vollkommenheit der Gottheit eine Mehrheit von Göttern nicht verträglich ist.' Aber 'in dem persönlichen Bedürfniss' des Xenophanes sollen 'die Götter noch fortbestanden haben' (das. S. 190). Man wird auch dieser Lösung nicht zustimmen dürfen. Denn nichts berechtigt uns, die uns bekannten Xenophaneischen Philosopheme in Lehren zu scheiden, die wissenschaftlicher Erkenntniss, und in solche, die 'persönlichem Bedürfnisse', das heisst doch wohl, die den Anforderungen des Gemüthes ihren Ursprung verdanken. Diesen Gegensatz mag man in der von mannigfachen Affecten erregten und entgegengesetzten Strömungen nachgebenden Zeit der Sophisten und Alexandriner suchen, nicht aber bei den kühnen, vor keiner Consequenz zurückschreckenden älteren Denkern. Am wenigsten bei Xenophanes. Seine leidenschaftliche Wahrheitsliebe, seine ungestüme Zurückweisung religiöser und gesellschaftlicher Vorurtheile ist nicht vereinbar mit schwächlicher Hinneigung zu Lehren, die er theoretisch überwunden und irgend welchen gemüthlichen Regungen zu Liebe gutgeheissen haben soll.

Doch wenn diese Erklärungen als stichhaltig nicht anerkannt werden können und von Zeller theils ausdrücklich theils durch vielsagendes Schweigen zurückgewiesen werden, wie vereinigt da Zeller selbst seine Ueberzeugung von Xenophanes' reinem Monotheismus mit den Worten des ersten Fragmentes, die ein so entschieden polytheistisches Gepräge tragen? Er löst die Schwierigkeit (I^4 489 Anm. 1) in folgender Weise: 'Die vielen Götter, unter denen Einer der höchste ist, brauchen nicht nothwendig als real gedacht zu sein, sondern wenn sie nach der Ansicht des Xenophanes auch nur in der Vorstellung der Menschen existirten, konnte der wahre Gott dennoch, vollends in dichterischem Ausdruck, mit ihnen verglichen und grösser als sie genannt werden. 'Der grösste unter Göttern und Menschen' heisst eben: der absolut grösste.'

Schwerlich wird man dieser Lösung beistimmen. Xenophanes soll gelehrt haben: es giebt nur Einen Gott und keine Vielheit von Göttern, und da, wo er diese Lehre ausspricht, soll er den alleinigen Gott 'den grössten der Götter' genannt, soll ihn, den

einzig realen ebenda mit den vielen Göttern verglichen haben, die nach Zellers Ausdruck 'nur in der Vorstellung der Menschen existiren,' d. h. die überhaupt nicht existiren. Neben die nicht realen Götter soll er dann aber wieder die sehr realen Menschen gestellt haben, indem er den alleinigen Gott 'den grössten unter Göttern und Menschen' nannte. Ist das wahrscheinlicher als Kerns Ansicht? Muthet diese Auslegung uns nicht mehr zu, als wir dichterischer Freiheit zugestehen dürfen? Ist solche Zuchtlosigkeit oder Nachlässigkeit des Gedankens einem Dichter zuzutrauen, dessen poetische Darstellungsweise sonst niemals den philosophischen Inhalt verdunkelt, der seine kühnen Lehren mit schonungsloser Nacktheit und mit beispielloser Derbheit den Volksmeinungen entgegenstellt?

Doch geben wir einen Augenblick zu, was wir nicht zugeben dürfen. Nehmen wir an, Xenophanes habe im ersten Bruchstücke ungenau von einem 'grössten Gotte', von einem Gotte 'neben Göttern und Menschen' gesprochen, während er in Wirklichkeit die Lehre von der Einzigkeit Gottes habe aussprechen wollen, — die Schwierigkeiten dieser Annahme liegen nicht bloss in den Worten dieses Fragmentes. Aus anderen Fragmenten erheben sich neue Bedenken, die schwer zu beseitigen sind. In drei weiteren durch Sextus und Simplicius geretteten Bruchstücken, die sich wahrscheinlich, wenn auch nicht ohne Zwischenraum, dem ersten anschlossen[4], giebt Xenophanes nähere Bestimmungen der höchsten Gottheit. Jede Art der Erkenntniss soll ihr in ihrer Ganzheit zukommen (fr. 2); mit Geisteskraft beherrscht sie das All der Dinge (fr. 3); sie bewegt sich nicht hierhin und dorthin, sondern bleibt immer unbewegt an demselben Orte (fr. 4). Hier, und ausserdem noch ein einziges Mal (fr. 21 v. 13), wird denn von der Gottheit in der Einzahl gesprochen, wie auch andere Dichter und Denker, an deren polytheistischen Ueberzeugungen Niemand zweifelt, bald von θεοί bald von θεός oder einem θεῖον ohne Unterschied sprechen. Wo aber Xenophanes sonst der Gottheit gedenkt, wird überall eine Mehrheit von Göttern genannt. In fr. 5. 6. 7 nun, wo die Ansichten des Volkes und der Dichter angeführt und zurückgewiesen werden, nimmt uns das nicht Wunder. Anders aber steht es mit fr. 14. 16. 21, in denen uns Worte begegnen, die nur im Munde eines Polytheisten einen Sinn haben.

Am Schlusse des Gedichtes, das in fr. 21 uns vorliegt, mahnt Xenophanes, ʻnicht von den Kämpfen der Titanen und Giganten und nicht von den Dingen der Kentauren zu reden, Erdichtungen der Vorzeit, thörichten Fabeln, die keinerlei Nutzen bringen, sondern den Göttern rechte Verehrung immer zu bezeigen'[5]. Auch hier also jener schroffe Ton der Polemik, den wir aus fr. 6. 7. 19, sowie aus Clemens Alex. str. VII p. 302 Sylb. kennen. Und doch auch hier, wo er mit rücksichtsloser Schärfe gegen die Gebilde der Mythologie als ʻErdichtungen der Vorzeit', als ʻthörichte, nutzlose' Fabeln eifert, die fromme Hinweisung auf die Götter, deren Existenz ihm nach Zeller doch ebensogut ein πλάσμα τῶν προτέρων gewesen sein soll, wie die Existenz der Titanen, Giganten und Kentauren. Und hier keine flüchtige Erwähnung, sondern die ausdrückliche Mahnung, ihnen ʻimmer rechte Verehrung' zu weihen. Das kann man doch unmöglich als dichterisehe Freiheit ansehen, von der Zeller spricht, oder als ein Herabsinken zum Sprachgebrauche des Volkes, das Andere zur Erklärung vorschützen[6]. Wohl Niemand, der diese Worte recht erwägt, wird sie als Ausdruck monotheistischer Ueberzeugungen betrachten, die nur in Worten fehlgreift.

Auch in fr. 16 wird einer Mehrheit von Göttern unbefangen gedacht. ʻNicht haben Götter ursprünglich die Sterblichen in Allem unterwiesen', so heisst es hier, ʻsondern diese haben suchend mit der Zeit das Bessere gefunden'. Befremdend im Munde eines Monotheisten ist der Plural θεοί hier doch nicht entscheidend, weil er ex hypothesi gebraucht sein kann. — Von um so grösserer Bedeutung aber ist fr. 14. Dasselbe lautet: ʻUnd in Klarheit war nie ein Mann kundig und wird nie einer kundig sein dessen, was ich von Göttern[7] und was ich von Allem sage'. Diese Worte haben nicht die geringste Schwierigkeit, wenn wir annehmen, Xenophanes sei zwar den unwürdigen Vorstellungen der Volksreligion entgegengetreten, habe richtigere Begriffe über die Götter zu verbreiten gesucht, das Dasein einer Vielheit von Göttern aber nie vollständig geleugnet. Da begreift es sich, dass er die Unzulänglichkeit menschlichen Wissens in Bezug auf Gegenstände hervorhebt, die jenseits aller Erkenntniss liegen. Anders, wenn er Monotheist war. Da kann seine Klage, über die Götter nichts Klares zu wissen, nur die Negation der volksthümlichen Anschauungen von sündhaften, vergänglichen, menschenähnlichen Göttern betreffen. Wer aber die

Nichtigkeit dieser Vorstellungen erst einmal erkannt, wer mit leidenschaftlicher Erbitterung gegen sie gekämpft hatte, wie Xenophanes, der konnte diese Bestreitung des unwürdigsten und thörichtsten Glaubens nicht wieder als Sache blossen Meinens hinstellen, der konnte nicht in Bezug hierauf die Worte sagen δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται. Es war also eine eigene positive Lehre von den Göttern und dem Weltall, über die jener Schleier des Meinens ihm gebreitet zu sein schien: mit andern Worten, Xenophanes kann dem Polytheismus nicht ganz entsagt haben [8].

In derselben Weise wie in den Fragmenten wird in den Referaten gerade der zuverlässigsten alten Berichterstatter im Namen des Xenophanes von einer Göttervielheit gesprochen. Aristoteles (Rhet. II 23. 1399 b 6 f.) theilt mit Ξενοφάνης ἔλεγεν ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν· ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναι τοὺς θεούς ποτε. Die eigene Meinung des Xenophanes muss also nach Aristoteles gewesen sein εἶναι θεούς. — Dasselbe ergiebt sich aus einem Berichte des Theophrast, den Eusebius in einem Auszuge aus den Ps.-Plutarchischen Stromateis uns erhalten hat (Pr. ev. I 8, 5 p. 23 b 7) ἀποφαίνεται δὲ καὶ περὶ θεῶν ὡς οὐδεμιᾶς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὔσης· οὐ γὰρ ὅσιον δεσπόζεσθαί τινα τῶν θεῶν [9]. Zeller (I⁴ 470 Anm. 3) erklärt, Xenophanes habe hiermit nichts anderes sagen wollen, als 'dass es keine Mehrheit von Göttern gebe'. Schwerlich aber wird man diese Deutung der Worte für zulässig halten dürfen, besonders wenn man die unmittelbare Fortsetzung des Gedankens bei Eusebius erwägt ἐπιδεῖσθαί τε μηδενὸς αὐτῶν μηδένα μηδ' ὅλως [10]. Xenophanes hebt hervor, dass keiner der Götter unter despotischer Herrschaft stehe, dass keiner von ihnen irgend einer Sache oder irgend eines anderen Gottes bedürfe. Wer so spricht, der erkennt doch offenbar eine Mehrheit von Göttern an und will nur von ihnen fernhalten, was die Volksmeinung ihnen zuschrieb, was von Homer an alle griechischen Dichter den Göttern beilegten: sklavische Abhängigkeit von einander, Mangelhaftigkeit und ein Uebermass von Bedürfnissen jeder Art [11]. Bedürfte es eines äusseren Beweises, dass dies der wahre Sinn der Xenophaneischen Verse ist, so könnten wir einen solchen bei Euripides finden. Derselbe hat in ersichtlicher Anlehnung an Xenophanes denselben Gedanken ausgesprochen Hercul. fur. 1343:

οὔτ᾽ ἠξίωσα πώποτ᾽ οὔτε πείσομαι,
οὐδ᾽ ἄλλον ἄλλου δεσπότην πεφυκέναι·
δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ᾽ ὄντως θεός,
οὐδενός.

So wenig man aber Euripides um dieser Verse willen für einen Monotheisten erklärt, so wenig hat Xenophanes in den ganz ähnlich klingenden Worten die Mehrheit von Göttern geleugnet [12].

Zu den angeführten, nie recht gewürdigten tritt nun noch ein bisher übersehenes Zeugniss hinzu. Cicero (De divin. I 3, 5) erklärt, und zwar wahrscheinlich auf Grund der Aussage eines gelehrten und der Geschichte sehr kundigen Mannes, des Poseidonios von Apamea [13], Xenophanes sei der einzige von den älteren Philosophen, der die Existenz von Göttern annehme und doch die Weissagung vollständig aufgehoben habe: *Colophonius Xenophanes unus qui Deos esse diceret, divinationem funditus sustulit.* Darf man hier etwa *Deos* für eine ungenaue Bezeichnung der Xenophaneischen Einen Gottheit, als gleichbedeutend mit *Deus* und als entgegengesetzt der Göttervielheit des Volksglaubens ansehen? Das ist unstatthaft. Denn wenn man den angeblichen Monotheismus des Xenophanes mit der Leugnung der Mantik in einen Gegensatz stellen wollte, so durfte man Xenophanes nicht den einzigen Philosophen, der diesen Gegensatz aufweise, nennen; so musste man beispielsweise die Kyniker mit ihren monotheistischen Tendenzen und ihrer Verwerfung des Orakel- und Weissagerwesens (Zeller II^3 282) neben ihm anführen. — Aber es widerspricht auch vollständig antiker Anschauung, den Glauben an Einen Gott, wie man ihn Xenophanes zutraut, als Ausdruck frommer Gesinnung zu fassen und einen Widerspruch zwischen solchem Glauben und der Bekämpfung der Mantik zu erblicken. Als Gottesleugnung, als Unfrömmigkeit vielmehr ward der Monotheismus angesehen, gehasst, verabscheut. So wird Anaxagoras als ἄθεος und ἀσεβής von keinem Geringeren als Platon (Apol. 26 D; legg. X 886 D. XII 967 B) und von zahlreichen anderen Stimmen (D. L. II 12 f. Zeller I^4 872 Anm. 2) bezeichnet Auch Demokrit, Diagoras, Epikur, Euhemeros werden als ἄθεοι angesehen [14], obgleich doch ihre Theologie dem Volksglauben viel näher stand, als die Lehre, die man allgemein dem Xenophanes zuschreibt. Und wie die philosophische Doctrin dieser Männer, so gilt allgemein auch der Monotheismus des Judenthums

und Christenthums als Gottlosigkeit (s. Zeller, Vortr. u. Abhandl. II 130 f.). Apulejus, da wo er den Gipfelpunkt der Ruchlosigkeit schildern will (Metam. IX 14), fügt zu allem Schändlichsten noch den Glauben an Einen Gott hinzu. Und als Atheist wird der fromme Bischof Polykarp von dem Smyrnäischen Pöbel gemordet. — Xenophanes dagegen ist in alter Zeit niemals der Gottlosigkeit, der Unfrömmigkeit geziehen worden, obgleich er doch gegen den Anthropomorphismus der Volksreligion viel leidenschaftlicher aufgetreten ist, als Anaxagoras es je gethan haben kann. Im Gegentheil erscheint er bisweilen als Vertreter echter Religiosität gegen den Aberglauben der Menge eifernd, wie bei Plutarch (De superst. 13; de Is. 70). Erst in der zweiten Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts hat Claudius Aelianus neben Diagoras, Hippon und Epikur auch Xenophanes in der Reihe ‘unseliger Gottesfeinde’ aufgeführt. Der Widerspruch mit Poseidonios und den sonstigen alten Berichterstattern zeigt aber, dass der kritiklose Compilator wahrscheinlich von Ps.-Aristoteles’ de Melisso oder dessen Nachbetern irregeführt, sein Verdammungsurtheil über Xenophanes ausgesprochen hat[15].

Doch Zeller hat seine Ansicht über Xenophanes’ Theologie nicht als blosse Behauptung ausgesprochen. Er giebt uns (I⁴ 489 Anm. 1) Belege für die Thatsache, dass man die Vielheit göttlicher Wesen leugnen und doch von Göttern in der Mehrheit sprechen könne. Er weist hin auf Heraklits bekannten Ausspruch (fr. 20 Byw.): ‘keiner der Götter noch der Menschen hat die Welt gemacht’, der doch nichts anderes ausdrücken solle, als ‘dass die Welt überhaupt nicht gemacht sei’. Und in einem christlichen Kirchenliede werde sogar Gott ‘Gott der Götter’ genannt, ohne dass doch der Polytheismus damit anerkannt wäre. — Beachtenswerth, wie diese Ausführungen sind, können sie doch nicht als haltbare Stützen der Zellerschen Ansicht gelten. Die Worte Heraklits zunächst geben uns keinen Aufschluss über den Sinn der Fragmente des Xenophanes; denn Heraklit leugnet ja keineswegs die Existenz der Götter, wie Zeller selbst ausführlich erörtert hat (I⁴ 662 f.). Es darf daher nicht als uneigentlicher Ausdruck seiner Ueberzeugung angesehen werden, wenn er erklärt, dass ‘keiner der Götter noch der Menschen diese Welt geschaffen habe’. Höchstens könnte man an der Nebeneinanderstellung von Menschen und Göttern Anstoss nehmen. Man

darf sie keineswegs mit Teichmüller (Neue Stud. I S. 86) als eine Reminiscenz an ägyptische Vorstellungen ansehen. Denn dergleichen ist durch nichts erwiesen. Aber wie leicht konnte diese Wendung einem Griechen sich darbieten, dessen Dichter von ähnlichen Phrasen überströmen, der mit Pindar (Nem. VI 1) in der Ueberzeugung lebte ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος, ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν ματρὸς ἀμφότεροι. Und zudem ward gerade durch diese Nebeneinanderstellung von Göttern und Menschen der von Heraklit bekämpfte Gedanke einer Weltschöpfung aufs nachdrücklichste abgewiesen. So wenig hat ein Gott — das will Heraklit in seiner Räthselsprache wohl sagen — die Welt ins Dasein gerufen, wie ein Mensch sie hat schaffen können.

Ebensowenig haben die Worte des christlichen Kirchenliedes irgend welche Beweiskraft. Denn 'Gott der Götter' ist keine von dem modernen Dichter neu geprägte Formel, sondern eine Uebersetzung des biblischen אֵל אֵלִים oder אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים, das ursprünglich mit bekannter Umschreibung des Superlativs wohl nichts anderes als 'der höchst Mächtige' bedeutete[16], wenn es nicht aus der polytheistischen Urzeit des Semitismus stammt. Wie unzählige andere, so ward auch diese Redewendung aus der Bibelübersetzung in das christliche Lied und die christliche Predigt aufgenommen, ohne dass man des ursprünglichen Sinnes sich erinnerte. Eine Vergleichung der Worte mit Xenophanes' Redeweise ist daher auch hier nicht zulässig.

Doch vielleicht legen wir auf diese Beispiele zu hohen Werth. Vielleicht hat Zeller, fehlgreifend in untergeordneten Punkten, in der Hauptsache doch auch hier mit seinem scharfen Blicke das Rechte gesehen. Es fehlt ja nicht an anderen Belegen für die Thatsache, dass griechische Philosophen der Sprache des Volkes die eigenen philosophischen Gedanken unterlegen, dass Monotheisten und Atheisten Worte gebrauchen, die polytheistisch klingen. Mit den philosophischen Gedanken des Parmenides, Prodikos, Protagoras und Antisthenes[17] ist der Glaube an die Vielheit der Götter unverträglich, und doch spricht Parmenides, der die absolute Einheit alles Seins lehrte, von Heliadischen Jungfrauen, von Δίκη, Ἔρως und anderen göttlichen Wesen. Und ebenso erwähnen Prodikos, Protagoras, Antisthenes und die Skeptiker der Götter, ganz wie der Volksglaube sie sich vorstellte. Dürfen wir da nicht Xenophanes eine Ungenauigkeit des

Ausdrucks zutrauen, die wir noch in viel späterer Zeit und bei viel schärfer blickenden Denkern finden? — Aber keines der angeführten Beispiele ist vollkommen zutreffend. Parmenides zuvörderst spricht von göttlichen Wesen nur im zweiten Theile seines Lehrgedichtes, dessen Inhalt er als κόσμον ἐπέων ἀπατηλόν bezeichnet, und im Proömium, dessen allegorische Einkleidung die Unwirklichkeit der eingeführten Göttergestalten ebenso offen zeigt, wie die der Rosse, die den Dichter zu ätherischen Höhen tragen sollen. — Wenn Prodikos und Protagoras ferner der Götter gedenken, so geschieht das in mythischen Erzählungen, deren Wortlaut von den Berichterstattern nicht in authentischer Fassung mitgetheilt worden ist, sondern sicherlich vielfache Umänderungen erfahren hat. Einzelne Worte dieser Erzählungen können uns daher nicht über die Ansichten der Sophisten belehren und am wenigsten über die Bedeutung Xenophaneischer Ausdrücke Auskunft geben.

Antisthenes endlich ist allerdings der Ansicht, dass die Natur der Dinge das Dasein nur Eines Gottes uns lehre und dass die Existenz vieler Götter nur durch Uebereinkunft (κατὰ νόμον) festgestellt sei. Dennoch werden zahlreiche Aussprüche von ihm mitgetheilt, in denen der Götter gedacht wird, weil der Götterglaube ihm eine der Grundlagen des Staatslebens zu sein schien, das er nicht angreifen wollte, dem man, wie er einst sagte, nicht zu nahe kommen dürfe, ohne sich zu verbrennen, dem man aber auch nicht zu fern bleiben könne, ohne zu frieren[18].

Aehnliche Compromisse zwischen philosophischer Ketzerei und religiöser Ueberlieferung schlossen andere Philosophen.

Für Demokrit existirt nichts als Atome und ihre Zusammensetzungen im Raume; für unsterbliche Götter ist in seinem Systeme kein Raum (S. E. Math. IX 19). Aber in seinen ethischen Schriften weist er auf Götter hin, die den Menschen alles Gute gewähren (fr. 13 Mull.), spricht er von Gottesfreunden (fr. 107), von göttlicheren Genüssen (fr. 6)[19]. Das aber thut er, weil wenn er auch das Dasein unsterblicher Götter bestreitet, die Wirklichkeit göttlicher oder dämonischer Wesen körperlich-vergänglicher Art doch von ihm anerkannt und damit ein Ausgleich zwischen seiner Physik und den religiösen Ueberzeugungen des Volkes angebahnt wird.

Da wo Platon dem letzten Gedanken seiner Philosophie Ausdruck giebt, erkennt er nur Einen Gott an, vor dem die Vielheit

der Volksgötter in Nichts vergeht (vgl. Zeller II ^{3} 786). Aber nicht selten spricht er von Göttern, und das nicht blos in den mythischen Verhüllungen des eigenen Gedankens, welche die wahre Meinung des grossen Denkers nicht verkennen lassen, und nicht blos in den zwischen Scherz und Ernst schwebenden, von sokratischer Ironie umspielten Darstellungen, deren volksthümlicher Ton eine dem Volksglauben entsprechende Redeweise verlangte.

Platon schliesst sich den Traditionen des Volksglaubens nicht blos in Worten an. Neben die höchste Eine Gottheit stellt er, wie Aristoteles, die Gottheiten der Gestirne, und um den religiösen Bedürfnissen des Volkes zu genügen, will er in Dichtungen und Mythen den Götterglauben festgehalten sehen, wenn nur nichts Entwürdigendes und Entsittlichendes von den Göttern erzählt werde (s. Zeller II ^{3} 791 f.; Krische Forsch. S. 198 f.). Unter solchen Umständen haben die polytheistisch klingenden Redewendungen bei Platon nichts Auffälliges.

Wie die älteren Kyniker haben auch die Skeptiker aus praktischen Gründen den Polytheismus nicht aufgeben mögen, den sie theoretisch überwunden hatten. Man glaubt Montaigne oder Hobbes zu vernehmen, wenn man sie erklären hört, dass der Glaube an die Gottheit unbeweisbar sei, dass der Gottesbegriff harte Widersprüche enthalte, dass sie aber den Forderungen und Consequenzen des Lebens sich fügend in Uebereinstimmung mit den Anschauungen und Gesetzen des Vaterlandes die Götter des Volksglaubens rückhaltlos anerkennen. Behaupten sie doch sogar, dass ihr Glaube und ihre Verehrung der Götter auf festerem Boden stehe als die Theologie der Dogmatiker [20].

In allen diesen Beispielen finden wir kein Analogon für die Verwirrung der Begriffe oder die Nachlässigkeit des Ausdrucks, deren man Xenophanes beschuldigt. Denn wir können keinen griechischen Philosophen namhaft machen, der zu Gunsten eines reinen Monotheismus die Volksreligion aufs heftigste bekämpft, in einem philosophischen Gedichte wie in profanen Liedern gegen die Erdichtungen der Früheren, das thörichte nutzlose Gerede von Göttern und Heroen geeifert und daneben unbefangen von einer Göttervielheit geredet, ja zu rechter Verehrung der Götter aufgefordert hätte, der, um für den Glauben an Einen Gott Raum zu gewinnen, die überlieferten religiösen Anschauungen mit leiden-

schaftlicher Erbitterung zu zerstören bemüht gewesen wäre und schliesslich erklärt hätte, Niemand könne Genaues über die Götter wissen [21].

Wohl aber geht aus den angeführten und zahlreichen anderen Beispielen hervor, dass die Leugnung der volksthümlichen Anschauungen von den Göttern die griechische Philosophie noch nicht zu strengem Monotheismus geführt, dass die klar erkannte Nothwendigkeit, alle Kräfte der Natur auf eine ursprüngliche Einheit zu beziehen, die Annahme einer Göttervielheit nicht ausgeschlossen hat. Weil diese Einheit nicht in einem persönlichen Gotte erkannt, sondern als eine unpersönlich wirkende Kraft, als ein θεῖον angesehen wurde, dessen unbestimmte Wesenheit nach keiner Seite hin scharf abgegrenzt war, konnte man aus dieser Urgottheit andere Einzelgötter wieder hervorgehen lassen und so eine Vereinigung von Pantheismus und Polytheismus schaffen, die uns oft räthselhaf erscheint, die aber antiker Anschauung vollkommen entspricht.

In verschiedenster Weise wurden die unserer Auffassung zufolge einander schroff widersprechenden Lehren mit einander verbunden und auszugleichen versucht.

Die einzelnen Götter sind die Theile, wir würden sagen di besonderen Erscheinungsformen, der Einen allumfassenden Got heit, so lehren die Orphiker. — Unsterbliche Götter existiren nich wohl aber materielle, in der Zeit entstehende und mit der Zeit ve gehende dämonische Wesen von übermenschlicher Art — das w Demokrits Ansicht von den Göttern. — Es giebt nur Einen u sichtbaren Gott in Wahrheit, aber neben ihm stehen die Gestir geister, Wesen göttlicher Art, die man die sichtbaren Götter d Universums nennen darf — darauf reduciren Platon und Aristotel die Religion des Polytheismus. — Die Natur lehrt den Monotheismu aber das Bestehen des Staates fordert den Glauben an eine Meh heit von Göttern, der darum nicht beseitigt werden darf — so e klärt Antisthenes. — Weder der Monotheismus noch der Po theismus kann zureichende Gründe für sich anführen und die de Gottesbegriffe anhaftenden Widersprüche heben, so behaupten d Skeptiker; aber den allgemein giltigen Meinungen und den A ordnungen des Staates wollen auch sie nicht widerstreiten u darum der polytheistischen Volksreligion zustimmen. — Ein höchst

Gott ist Vernunft und Seele der Welt, die aber nach den verschiedenen Seiten ihrer Thätigkeit verschieden sich bezeichnen lässt; die verschiedenen Kraftäusserungen der Gottheit, die der allumfassenden Urkraft untergeordneten Potenzen, sind die Götter, die der Volksglaube anerkennt — das war das Glaubensbekenntniss der Stoiker.

Und so findet der vielgewandte Geist der Griechen immer neue Vermittelungen zwischen der dem Monotheismus zustrebenden Speculation und den polytheistischen Ueberlieferungen und Ueberzeugungen des Volkes. Nur dann sind wir berechtigt, die reine Erkenntniss von der Einzigkeit des göttlichen Wesens griechischen Philosophen zuzusprechen, wenn dieselbe nicht bloss in unzweideutigen Worten anerkannt, sondern die Vielheit der Götter ebenso unzweideutig zurückgewiesen wird. Keine Spur solcher unumwundenen Zurückweisung des Volksglaubens zeigen uns die Fragmente des Xenophanes. Ihr Wortlaut stimmt vielmehr — das darf jetzt wohl als erwiesen gelten — dem Götterglauben des griechischen Volkes offen zu.

Anders aber lauten die Berichte späterer Schriftsteller. Sie bezeugen, dass man einige Jahrhunderte nach Xenophanes demselben die Lehre von der Existenz Eines Gottes mit Ausschluss jeder Art von Vielgötterei allerdings zugeschrieben hat. Am ausführlichsten sind die Angaben der unter dem Namen des Aristoteles uns überlieferten Schrift De Melisso, Xenophane et Gorgia (c. 3. 977a 23 f.):

εἰ δ᾽ ἔστιν ὁ θεὸς ἁπάντων κράτιστον, ἕνα φησὶν αὐτὸν προσήκειν εἶναι· εἰ γὰρ δύο ἢ πλείους εἶεν, οὐκ ἂν ἔτι κράτιστον καὶ βέλτιστον αὐτὸν εἶναι πάντων· ἕκαστος γὰρ ὢν τῶν πολλῶν ὁμοίως ἂν τοιοῦτος εἴη. τοῦτο γὰρ θεὸν καὶ θεοῦ δύναμιν εἶναι, κρατεῖν, ἀλλὰ μὴ κρατεῖσθαι, καὶ πάντα κράτιστον εἶναι· ὥστε καθὸ μὴ κρείττων, κατὰ τοσοῦτον οὐκ εἶναι θεόν. πλειόνων οὖν ὄντων, εἰ μὲν εἶεν τὰ μὲν ἀλλήλων κρείττους τὰ δὲ ἥττους, οὐκ ἂν εἶναι θεούς· πεφυκέναι γὰρ θεὸν μὴ κρατεῖσθαι. ἴσων δὲ ὄντων, οὐκ ἂν ἔχειν θεοῦ φύσιν, δέον εἶναι κράτιστον ⟨αὐτόν⟩· τὸ δὲ ἴσον οὔτε χεῖρον οὔτε βέλτιον εἶναι τοῦ ἴσου. ὥστε εἴπερ εἴη τε καὶ τοιοῦτος εἴη θεός, ἕνα μόνον εἶναι τὸν θεόν· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ πάντα δύνασθαι ἂν ἃ βούλοιτο· οὐ γὰρ ἂν δύνασθαι, πλειόνων ὄντων, ἕνα εἶναι μόνον[22].

Es ist dieser keinem Geringeren als Aristoteles beigelegte Bericht, auf den man sich immer als auf einen unwiderleglichen Be-

weis für den Monotheismus des Xenophanes berufen hat. Nichts kann ja auch bestimmter, nichts deutlicher sein als dieses Zeugniss. Dürften wir ihm vertrauen, so müssten wir annehmen, dass Xenophanes den Monotheismus mit zureichenden Gründen erwiesen und den Polytheismus aufs schlagendste widerlegt habe. Wir müssten die monotheistische Lehre trotz aller exegetischen Bedenken auch in den Fragmenten der Xenophaneischen Schriften anerkennen und die entgegenstehenden Aussagen derselben wohl oder übel hinwegzudeuten suchen. Hierzu wären wir gezwungen, wenn Eines feststände, die Authentie dieses Buches oder die Glaubwürdigkeit seines Inhalts. Diese aber kann heute von Niemandem mehr aufrecht erhalten werden. Nach Allem vielmehr, was in neuerer Zeit von verschiedenen Gelehrten, insbesondere aber von Vermehren, Zeller und Diels [23], über diese Schrift erörtert worden ist, steht fest, dass sie weder von Aristoteles noch von Theophrast abgefasst ist, dass der zweite Abschnitt zwar wahrscheinlich über Xenophanes handelt, aber weder in Bezug auf die angeführten Lehrsätze noch auf die Begründung derselben als ein zuverlässiges Document seiner Lehre gelten kann. Was daher über den Monotheismus des Xenophanes hier gelehrt wird, hat ebenso wenig Beweiskraft, wie die Angabe, dass Xenophanes' Gottheit jenseits der Bewegung und des Nichtbewegtseins, der Begrenztheit und des Nichtbegrenztseins stehe (Zeller I [4] 477 f.), ja eine noch viel geringere. Denn nicht wie dort auf den blossen Lehrsatz, sondern auf die im zweiten Abschnitt durchweg unhistorische Beweisführung kommt es hier an. Wir haben ja gehört, dass Xenophanes allerdings von Einem Gotte, nur nicht in streng monotheistischem Sinne gesprochen hatte, und es fragt sich nur, ob auch die von Ps.-Aristoteles gegebene Begründung und weitere Ausführung dieser Lehre als Xenophaneisch gelten dürfe. Wer nun aber die in Zenonischen Dilemmen sich ergehende Beweisführung allen Ernstes für Xenophaneisch erklärt, der muss Aristoteles' wegwerfendes Urtheil über Xenophanes' ‘etwas zu bäurisches’ Denken (Metaph. A 5. 986 b 26) nicht gelesen oder nicht beachtet haben, der muss sich entschliessen, den Begründer der eleatischen Philosophie zum Nachahmer des späten Vertreters dieser Schule zu machen [24].

Was uns sonst von Berichten vorliegt, kann den Glauben an Xenophanes' Monotheismus nicht wieder aufrichten, nachdem ihm

durch Verwerfung der pseudo-aristotelischen Schrift die stärkste Stütze entzogen ist. Simplicius (in Arist. phys. p. 22, 31) sagt allerdings in völliger Uebereinstimmung mit Pseudo-Aristoteles von Xenophanes' Gottheit ὃν ἕνα μὲν δείκνυσιν ἐκ τοῦ πάντων κράτιστον εἶναι· πλειόνων γάρ, φησίν, ὄντων ὁμοίως ὑπάρχειν ἀνάγκη πᾶσι τὸ κρατεῖν· τὸ δὲ πάντων κράτιστον καὶ ἄριστον θεός. Aber nach Ueberwegs, Zellers und Diels' Ausführungen [25] beweist die Uebereinstimmung zwischen diesen Angaben und denen der pseudo-aristotelischen Schrift nicht das geringste für die Zuverlässigkeit derselben. Ihnen zufolge dürfen wir nicht zweifeln, dass Simplicius seinen Bericht lediglich Pseudo-Aristoteles, das Theophrast Angehörige aber, wie Diels erwiesen hat, Alexander entlehnt hat. Haben wir daher die Quelle als unglaubwürdig verworfen, so darf dem Excerpte kein Glauben geschenkt werden [26].

Auch auf Bessarions Bericht (c. calumn. Plat. II 11 p. 32b) hat man sich bisweilen zu Gunsten der Xenophaneischen Lehre berufen. Ebenfalls ohne Recht. Denn wie Simplicius aus Pseudo-Aristoteles, so hat Bessarion aus Simplicius' Physik geschöpft (Zeller I⁴ 472); auch er kann daher unmöglich als vertrauenswerther Zeuge für Xenophanes' Philosophie angesehen werden.

Doch es sind nicht blos die irre führenden Aussagen eines unwahrhaften und schlecht unterrichteten Geschichtschreibers und seiner Nachbeter, auf welche die neueren Darsteller der Xenophaneischen Lehre sich berufen; neben Pseudo-Aristoteles, Simplicius und Bessarion sollen auch Angaben Platons, Aristoteles' und Theophrasts beweisen, dass Xenophanes den Monotheismus gelehrt habe.

Platon im Sophistes 242 D berichtet τὸ δὲ παρ' ἡμῖν Ἐλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις. Aus diesen Worten aber ist nichts weiter zu schliessen, als dass nach Platon die eleatische Schule das Universum als eine Einheit angesehen habe. Was Xenophanes dagegen über die Gottheit gelehrt hat, sagt uns Platon nicht. Auch kann ein Ausdruck, der Xenophanes', Parmenides', Zenons und Melissos' weit von einander abstehende Ansichten umspannt, die Lehre des Einzelnen nicht scharf bestimmen.

Deutlicher als Platon spricht Aristoteles (Metaph. A 5. 986 b 19): Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται μαθητής) οὐθὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν[27]. Und in ersichtlicher Anlehnung an diese Worte sagt auch Theophrast bei Simplicius (in Arist. phys. p. 22, 26; Diels Doxogr. 480, 4): Μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν καὶ οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον οὔτε κινούμενον οὔτε ἠρεμοῦν Ξενοφάνη τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος ὁμολογῶν ἑτέρας εἶναι μᾶλλον ἢ τῆς περὶ φύσεως ἱστορίας τὴν μνήμην τῆς τούτου δόξης· τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης.

Zu diesen wenig ergiebigen Aussagen des Aristoteles und Theophrast kommt noch hinzu, was Timon, der Sillograph, über Xenophanes berichtet (bei Sextus P. H. I 224):

Ξεινοφάνης ὑπάτυφος Ὁμηραπάτης ἐπικόπτης
ἄλλον ἀπάνθρωπον θεὸν ἐπλάσατ' ἶσον ἁπάντη
ἀσκηθῆ . . .[28].

Ferner:

. . . . ὅππη γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι,
εἰς ἓν ταὐτό τε πᾶν ἀνελύετο· πᾶν δ' ἐὸν αἰεὶ
πάντη ἀνελκόμενον μίαν εἰς φύσιν ἵσταθ' ὁμοίαν.

Hiermit ist denn alles zusammengetragen, was man aus guter Zeit Zuverlässiges über Xenophanes' Theologie und seinen angeblichen Monotheismus anführen könnte; denn lediglich aus diesen Quellen schöpfen die späteren Compilatoren und Excerptoren. Aus den mitgetheilten Berichten aber erfahren wir nichts über Xenophanes' monotheistische Anschauungen, und sie sind so vieldeutig, dass nur die sorgsamste Erwägung des Einzelnen aus ihnen etwas Näheres über die allgemeinen theologischen Ansichten des Xenophanes zu erschliessen vermag.

Ueber den Sinn des Aristotelischen ἑνίζειν, das nur an diesem Orte (986 b 21) uns begegnet, kann freilich ein Zweifel nicht obwalten. Schon Alexander (in Arist. Metaph. p. 33, 11) erklärt es richtig als ἓν εἶναι τὸ ὂν εἰπών. Zur näheren Bestimmung des vieldeutigen Ausdrucks ἓν τὸ πᾶν trägt es aber nichts bei.

Auch die rechte Bedeutung des εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν (986 b 24) scheint leicht festgestellt werden zu

können. Man darf οὐρανόν nicht, wie die Mehrzahl der Erklärer thut, mit 'Himmel' übersetzen; denn nicht die Einheit des Himmels kann Xenophanes der Gottheit gleichgesetzt haben. Von den drei Bedeutungen, die Aristoteles selbst dem Worte beilegt (π. οὐρανοῦ I 9. 278b 11 f.), kann hier nur die letzte, der zufolge es τὸ ὅλον καὶ τὸ πᾶν, das Weltall, bezeichnet, als die richtige angesehen werden. Denn darüber besteht kein Zweifel, dass Xenophanes das All der Dinge auf eine Einheit zurückgeführt und diese Einheit mit der Gottheit identificirt hat. Daher umschreibt Theophrast (a. a. O.) die angeführten Worte des Aristoteles mit τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης. Und so fasst auch Timon die Lehre des Xenophanes in den oben angeführten Versen auf. Man muss daher Zeller vollständig beipflichten, wenn er οὐρανόν hier mit Welt übersetzt[29].

Was aber will die vielgenannte Formel ἓν τὸ πᾶν besagen? Um ihre richtige Deutung handelt es sich ganz und gar, wenn wir Näheres über Xenophanes' Theologie feststellen wollen.

Wir finden sie nicht in Xenophanes', sondern erst in Parmenides' Fragmenten (v. 66. 67). Auf alle Eleaten hat sie Platon in der angeführten Stelle, auf Xenophanes erst Aristoteles, dem Theophrast sich, wie erwähnt, anschliesst, bezogen. Welchen Sinn verbindet nun Aristoteles mit dieser Formel? Bei der Weite des Begriffes ἓν ist es schwer, hierauf eine präcise Antwort zu geben. Von den zahlreichen Bedeutungen, die Aristoteles in der Metaphysik Δ 6. I 1, Phys. I 2 und an anderen Orten dem Worte beilegt, können einige allerdings leicht eliminirt werden. Wollen wir nicht Kategorien, deren Unterscheidung erst der nachsokratischen Zeit angehört, in Xenophanes' noch ungeübte Speculation hineintragen, oder wohl gar eigene Gedanken dem alten Dichter unterschieben, so dürfen wir in jenem ἓν keine Einheit der Substanz suchen; denn Xenophanes hat so wenig wie Parmenides (vgl. Aristot. phys. I 3. 186a 31) Substanz und Accidenz von einander geschieden. — Es ist auch nicht das ἓν der Accidenz — aus demselben Grunde, und weil die Gottheit, die nicht Accidenz sein kann (Arist. E. N. I 4. 1096a 24), mit dem ἓν identificirt wird. — Es ist ebensowenig ein ἓν dem Begriffe, der Art oder Gattung nach; denn die Gottheit ist nicht Begriff, nicht Art und nicht Gattung des Weltalls. — Es ist ferner kein natürliches Ganze, kein ὅλον; denn

ein solches hat verschiedene Theile, die nur zu einheitlicher Form von der Natur vereinigt sind. Xenophanes' Welteins aber ist ein nach allen Seiten Gleiches (πάντῃ ἶσον), wie Timon uns sagt. — Nichts oder Widersinniges würden wir ferner Xenophanes sagen lassen, wenn wir das ἕν des Universums für eine Einheit des Individuums, der Zahl oder des Punktes erklärten.

Mit allen diesen Erwägungen haben wir die grosse Zahl der möglichen Bedeutungen des ἓν τὸ πᾶν erheblich verringert, aber den Sinn der Formel positiv nicht zu bestimmen vermocht. Vielleicht kommen wir ihm näher, wenn wir erwägen, auf welche Systeme Aristoteles selbst sie bezogen hat. An drei Stellen hat Aristoteles über den Sinn derselben, insoweit sie auf die Vorsokratiker Anwendung findet, sich ausgesprochen, in der Physik (I 2—4), in der Metaphysik A 3—5 und in De gener. et corr. I 8. Er führt aus, dass man zuerst eine Einheit des Weltganzen gelehrt habe, indem man ein einziges materielles Element für den Grundstoff aller Dinge ausgab ἓν ὦν ἡ ὕλη μία oder ἓν τῷ ἐξ οὗ (Phys. I 3. 186 a 19; Metaph. Δ 9. 1018 a 6) oder genauer ἓν λέγεται τῷ τὸ ὑποκείμενον τῷ εἴδει εἶναι ἀδιάφορον (Metaph. ib. 1016 a 17). Aber in diesem Sinne haben nur ionische Philosophen die Einheit des Weltganzen gelehrt. Keiner der Eleaten kennt einen Urstoff als einziges Princip der Dinge; am wenigsten kann Xenophanes' ἕν, das die Gottheit selbst ist, dem στοιχεῖον des Thales, Anaximander oder Anaximenes gleichgeachtet werden.

Als absolute Einheit fassen Parmenides und seine Anhänger das ἕν. Jeder begriffliche Unterschied soll von der Welteinheit ferngehalten, jede Bewegung und Veränderung der Einzelwesen als blosser Sinnestrug angesehen werden. Auch Xenophanes' Lehre ist nach Anleitung der pseudo-aristotelischen Schrift De Melisso, des Simplicius (in Arist. phys. p. 29, 12) und Hippolytos (Philos. 14, 2) auch von neueren Gelehrten bisweilen so aufgefasst worden[30]. Das aber sehr mit Unrecht. Denn die Fragmente lehren, dass Xenophanes das Weltall niemals für eine unterschiedslose Einheit erklärt, dass er die Vielheit, Verschiedenheit und Veränderlichkeit der Dinge nicht geleugnet hat. Daher spricht denn auch Aristoteles da, wo er von dieser absoluten Einheit des Weltganzen redet (Phys. I 3 f. Metaph. A 5. 986 b 18. Δ 4. 1001 a 27 f.), nur von Parmenides und Melissos, nicht von Xenophanes.

Wenn nun alle diese und einige minder erhebliche Bedeutungen, die Aristoteles dem ἕν beilegt, von Xenophanes' göttlichem Eins fernzuhalten sind, so lässt sich doch soviel behaupten, dass Aristoteles zufolge die Einheit des Weltalls in der Einheit des Urprincips, der ἀρχή, begründet sei (s. Metaph. A 5. 986 b 21 f. Phys. I 2). Ausdrücklich schreibt ferner Theophrast in den oben (S. 20) angeführten Worten, die von Simplicius freilich in ihrer ursprünglichen Fassung nicht erhalten sind (s. Diels Doxogr. p. 109), Xenophanes die Gleichung zu: μίαν τὴν ἀρχὴν, ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν, das heisst Einheit der Welt = Einheit des Princips. Und an einem anderen Orte erklärt Simplicius (in Arist. phys. 29, 12), hier aber im eigenen Namen, πλὴν ὁ μὲν Ξενοφάνης ὡς πάντων αἴτιον αὐτὸ (sc. τὸ ἓν) τίθησιν. Die Welt ist also vor Allem darum eine Einheit, weil sie auf Eine wirkende Ursache zurückgeht, die identisch mit der Gottheit ist.

Aber diese Bestimmungen der ἀρχή sind noch viel zu vage. Wir fragen, wie hat Xenophanes sein göttliches Princip, das wir bis jetzt nur als Ursache des Alls kennen, des näheren bestimmt? Ist es rein geistiger Art? Ist es die transmundane Ursache der Welt oder den Dingen immanent? Ist es begrenzt oder unbegrenzt? — Nur auf einige dieser Fragen können wir eine entschiedene Antwort geben. Dass die ἀρχή des Xenophanes nicht als transcendentes Princip der Welt anzusehen sei, erhellt zunächst aus Timons oben (S. 20) angeführten Worten und ausdrücklich sagt Sextus (P. H. I 225), dass sie συμφυὴς τοῖς πᾶσι sei. Und wir müssen dem zustimmen, weil keiner der älteren ionischen und eleatischen Philosophen eine transmundane weltbildende oder weltschaffende göttliche Macht angenommen hat. — Ob Xenophanes die ἀρχή als begrenzt oder unbegrenzt gedacht habe, ist nicht zu ermitteln; denn durch Aristoteles (Metaph. A 5. 986 b 22) erfahren wir, dass er sich hierüber nicht klar ausgesprochen hatte. Und weder die ps.-aristotelische Schrift De Melisso noch einige Theophrast zugeschriebene Behauptungen (cfr. Diels Doxogr. 112) können dem gegenüber für glaubhaft gelten. — Dass Xenophanes dagegen kein stoffliches Urelement als Princip der Welt angesehen hat, ist schon oben hervorgehoben worden. Ausdrücklich erklärt er ja von der Gottheit νόου φρενὶ πάντα κρατύνει. — Dem steht aber, wie es scheint, Aristoteles' Ansicht (a. a. O.) entgegen, derzufolge Xenophanes sich auch darüber nicht klar ge-

äussert haben soll, ob seine ἀρχή als geistiges oder materielles Wesen zu fassen sei. Doch lässt sich der scheinbare Widerspruch zwischen Xenophanes' Worten und Aristoteles' Urtheil leicht heben. Zu Xenophanes' Zeit ist der Unterschied zwischen Geist und Stoff noch nicht klar erkannt worden. Bei den älteren ionischen Philosophen ist das στοιχεῖον zunächst, aber nicht ausschliesslich Stoff; es ist zugleich Kraft und Geist, und umgekehrt ist Parmenides' Princip zunächst denkendes Sein, aber daneben ist es 'der Masse einer allseitig wohlgerundeten Kugel gleich' (v. 106). Erst Anaxagoras hat, wie seine Schrift uns lehrt und Aristoteles (Metaph. A 3. 984 b 15) bezeugt, den Dualismus von Geist und Materie erkannt und in die Philosophie eingeführt; aber auch er hat ihn noch nicht mit adäquaten Worten zu bezeichnen vermocht [31]. Unter diesen Umständen dürfen wir Xenophanes eine scharfe Scheidung von Geist und Stoff nicht zutrauen. Seine Gottheit ist allerdings Geist, der denkend das All beherrscht. Wenn es aber von diesem Geiste heisst (fr. 2) οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει, so müssen wir ihn als raumfüllendes Wesen fassen, und als solches erscheint er auch in Timons Sillen (a. a. O.), die ihn ἶσον ἁπάντῃ nennen. Ja nach Theophrast, dem Alexander von Aphrodisias zustimmt, ist Xenophanes' Gottheit, wie das ὄν des Parmenides, kugelförmig zu denken (Diels Doxogr. 112. 481, 9).

Wie also Anaximander sein ἄπειρον als raumfüllendes, aber zugleich innerlich lebendiges, vernunftbegabtes Princip dachte; wie Heraklit seinen λόγος zugleich als Urfeuer, göttliche Vernunft und Weltgesetz bestimmte [32]; wie Parmenides von einem denkend-ausgedehnten reinen Sein sprach [33]; wie nach allen gewaltigen Arbeiten der dualistischen Philosophie der stoische Monismus doch wiederum den Geist dem Stoffe, Gott einer materiellen Weltsubstanz gleich setzte und in einer räumlich-stofflichen Vernunft, der Urgottheit, die Einheit der Welt erblickte, so wird in ähnlicher Weise Xenophanes gelehrt haben, dass alle Dinge der Welt in eine Einheit sich auflösen, die denkend und raumerfüllend zugleich das Universum durchdringt und beherrscht.

Wenn demnach die Festhaltung der Materialität des Urprincipes Xenophanes von Anaxagoras scheidet, so trennt ihn die Anerkennung der Vielheit und Veränderlichkeit der Dinge von den Abstractionen des Parmenides. Denn das kann nicht genug betont werden. Mit seiner

Lehre von der Einheit aller Dinge in Gott mag Xenophanes hart neben dem Abgrunde des öden bestimmungslosen Seins stehen, in dem Parmenides die erscheinende Welt verschwinden lässt; aber nie hat Xenophanes die Realität der Dinge zu einem blossen Scheine herabgesetzt; nie hat er die Wirklichkeit der Einzelwesen geleugnet. Zu sehr widerspricht diese furchtbare Lehre dem unbefangenen Bewusstsein, das sich selbst als reales Einzelwesen erkennt und auch den Dingen ausser ihm diese Realität nicht rauben lässt. Für Xenophanes besteht neben der Gottheit die Vielheit der Dinge, besteht wahrhafte Bewegung und Veränderung, die wir wahrnehmen, die uns selbst ergreift, gebiert und vernichtet. Xenophanes hat wahrscheinlich den Widerspruch gar nicht bemerkt, der zwischen seiner consequent durchgeführten Grundanschauung und seinen Lehren über Entstehung, Wesen und Wirken der Einzeldinge sich zeigt. Das ist schon im Alterthume bemerkt worden, und Theodoret tadelt ihn daher mit den strengen Worten (De affect. cur. IV p. 57, 4 Sylb.) πάλιν δὲ αὖ τούτων τῶν λόγων ἐπιλαθόμενος ἐκ τῆς γῆς φῦναι ἅπαντα εἴρηκεν.

Wie aber fassen wir das Verhältniss der göttlichen Einheit zu der veränderlichen Vielheit? Wie ist es möglich, dass es eine Welt von Einzelexistenzen ausserhalb des Alleinen, veränderliche bewegliche Dinge neben der unbewegten Gottheit giebt? Oder, wie ein Orphisches Gedicht bei Proklos (in Tim. p. 96 A) die Frage stellt Πῶς δέ μοι ἕν τε τὰ πάντ' ἔσται καὶ χωρὶς ἕκαστον;

Zeller antwortet (I⁴ 494): 'Gott und Welt verhalten sich hier wie das Wesen und die Erscheinung.' Aber dürfen wir den Platonisch-Aristotelischen Unterschied von οὐσία und συμβεβηκός, oder gar mit Bayle[34] die Spinozistische Differenzirung von Substanz und Modification Xenophanes zuschreiben?

Schon Aristoteles (Phys. I 3. 186a 31) hebt warnend hervor, und Eudemos schliesst sich ihm an (Simpl. in Arist. phys. 115, 27 f.), dass selbst der denkgewaltige Parmenides die Beziehungen der Substanz zu den ihr inhärirenden Accidenzien noch nicht erkannt habe. Wir dürfen daher nicht voraussetzen, dass Xenophanes die Summe der Einzelwesen als Erscheinung, Accidenz oder Modification der Gottheit angesehen, dass er sie als das φαινό-

μενον dem νοούμενον der Gottheit gegenübergestellt habe. Nicht blos diese Begriffe, sondern auch die Gedankengänge, die zu denselben führten, sind ihm noch unbekannt gewesen. Ueber den Ideenkreis aber, innerhalb dessen die Denker Griechenlands um die Zeit des Xenophanes sich bewegten, dürfen wir nicht hinausgehen, wenn wir die Grundgedanken des Xenophaneischen Systems bestimmen wollen.

Dem grübelnden Sinne der ersten griechischen Philosophen erschien die allgemeine Veränderlichkeit und Vergänglichkeit der Dinge als das grösste aller Räthsel. Vor das Problem der Entstehung der Welt gestellt, versagte jede von Dichtern und Weisen gegebene Erklärung, versagte auch die Macht der Religion, die ja nur gewordene Götter kannte[35]. So kam das ungeübte Denken darauf, zunächst in einem Urstoffe den ewigen Grund alles Seienden zu erblicken. Aus ihm sollte das All der Erscheinungen so ableitbar sein, wie die vor unseren Augen entstehenden, vergänglichen Einzelwesen aus bestimmten Stoffen erzeugt werden. Das geistige Wesen der Dinge ward nicht gänzlich übersehen; aber es trat in den Hintergrund und erschien als unwesentliche Zugabe oder spätere Aeusserung der materiellen Welt. — Es bedurfte nicht langen Nachdenkens, um zu erkennen, dass ein solches materielles Princip die Natur und den Zusammenhang der Dinge nicht zu erklären vermöge. Pythagoras und seine Schüler wurden auf das einheitliche Wirken der Kräfte aufmerksam, die im Universum thätig sind; sie bemerkten die zusammenstimmende Ordnung der verschiedenen Theile, die Vernunft, welche den belebten Wesen einwohnt; das Alles war aus blossem Stoffe nicht erklärbar. So suchten sie nach einer Auflösung des Räthsels, die dem Menschengeiste näher stände, und noch unsicheren Schrittes und gleichsam tastend fand die Pythagoreische Speculation dieselbe in geistigeren Beziehungen. In den constanten Verhältnissen der Zahlen erblickten sie, die Mathematiker, die ewigen Principien der Dinge. Aber auch diese Annahme konnte einen Xenophanes, den, wie seine Kosmologie zeigt, wenig mathematischen Dichter, nicht befriedigen. Unbeantwortbar blieb die Frage, ob aus blossen Verhältnissen der Einheit zur Vielheit, aus Beziehungen der Zahlen zu einander Dinge entstehen können, ob Zahlen zu wirken und zu leiden vermögen. Einen befriedigenderen Ausgangspunkt als das

Princip der Ioner und Pythagoreer bot dem Dichter die religiöse Ueberlieferung seines Volkes, wie denn seine Fragmente und nicht am wenigsten seine Polemik gegen die falsche Religion des Volkes ein entschieden religiöses Interesse bekunden. Der Götterglaube des alten Griechenvolkes ist eine Verehrung göttlicher Kräfte, wie sie in der Natur walten und besonders in den überwältigend grossen Erscheinungen am Himmel und auf Erden hervortreten. Die Götter sind den griechischen Dichtern Wesen von übermenschlicher Gewalt, deren bewusstes Wirken Ursache alles dessen ist, was sich unseren Augen darbietet. Die phantastische Ausmalung der Göttergestalten, die allmählich immer mehr menschliche Züge angenommen hatten, wies Xenophanes mit Spott und Hohn zurück; den tieferen Gedanken, der dem mythischen Denken zu Grunde liegt, ergriff er und bildete ihn in der Richtung weiter, die tiefblickende Dichter und Denker vor ihm längst eingeschlagen hatten. Die alte Homerische Lehre von einem allmächtigen Vater und König der Götter und Menschen, die Anschauung der Orphiker, die um die Zeit des Xenophanes in Zeus die Einheit aller Göttervielheit erkannten, verband er mit der Theorie Anaximanders, des grössten unter den älteren ionischen Philosophen, derzufolge ein unbestimmbares, unendliches, zugleich stoffliches und vernunftbegabtes Sein Princip der Welt ist, und mit der altpythagoreischen Weisheit, die den vernünftigen Zusammenhang der Dinge erkannt und im Begriffe des κόσμος ausgesprochen hatte. Die Vereinigung dieser Gedanken liegt in den Ueberbleibseln der Xenophaneischen Dichtungen[36] und in den bestbeglaubigten Berichten der Alten uns vor. Das Universum, so lehrt Xenophanes, ist durchwaltet von einer unendlichen Macht, der höchsten, sittlich vollkommenen, ewigen Gottheit, die zugleich geistiger und materieller Art, überall sich selber gleich, in Allem lebt, in Allem wirkt, Alles beherrscht. Auf die Gottheit führt uns der Blick, wohin wir uns auch wenden; in ihre Einheit löst sich Alles auf; denn wo Bewegung und Wirkung, Ordnung und Denken ist, da ist die Gottheit. So ist das Universum Eines (ἓν τὸ πᾶν), weil eine ihr innewohnende einheitliche, göttliche Kraft ihre Vielheit zur Einheit bindet. Die Gottheit ist also nicht Wesen der Dinge, sondern die ihnen immanente intelligente Ursache; die Dinge sind nicht Erscheinungen der Gottheit, sondern ihre Wirkungen.

Erst jetzt dürfen wir die Frage stellen: schliesst die, wenn man das viel missbrauchte Wort nicht scheut, pantheistische Lehre von der göttlichen Einheit des Universums jeden Polytheismus aus? Muss Xenophanes die Vielheit der Götter leugnen, weil er die Vielheit der Dinge in einer göttlichen Ureinheit wurzeln liess? Kein Wort in den Fragmenten, keine Andeutung zuverlässiger Berichterstatter spricht für diese Annahme. Die Fragmente seiner Schriften und die Ueberlieferungen der Alten sind vielmehr, wie wir gesehen haben, nur verständlich, wenn wir die eben gestellte Frage verneinen. — Und unschwer lässt sich im Systeme des Xenophanes der Punkt aufweisen, wo die Göttervielheit ihre Stelle findet. Die höchste Gottheit, als die dem Weltall einwohnende einheitlich wirkende Kraft, geht der Welt nach Xenophaneischer Lehre nicht zeitlich vorauf; denn die Welt der Dinge ist ewig, wie die Gottheit selbst. Darum wird bald der Gottheit des Xenophanes, bald der Welt von den späteren Berichterstattern Ewigkeit zuerkannt [37]. Wie die ewige Kette einzelner vergänglicher Wesen, so können in der ewigen Welt auch unvergängliche Wesenheiten einem Systeme zufolge angenommen werden, das die Vielheit der Einzeldinge nicht, wie das Parmenideische, in einer unterschieds- und bestimmungslosen Einheit untergehen lässt. Diese unentstandenen und nie vergehenden Einzelwesen sind die Götter des Xenophanes. Durchwaltet die Eine höchste Gotteskraft das Universum, so beherrschen diese Götter kleinere Kreise der Welt, sie selbst ewige Theile der Einen Alles umfassenden Gottheit [38]. Sind die endlichen vergänglichen Wirkungen der Einen Gotteskraft ungöttlicher Art — denn was göttlich ist, erklärt Xenophanes, kann nicht entstehen und nicht vergehen —, so erscheinen die ewigen unentstandenen und unvergänglichen Wirkungen als Wesenheiten, die er θεοί wohl nennen durfte.

Nun mag es uns, deren geistige Lebensluft der Monotheismus bildet, freilich scheinen, als ob die philosophisch begründete Ueberzeugung von der Existenz Eines höchsten Gottes mit dem Glauben an das Vorhandensein einer Vielheit von Göttern schlechthin unvereinbar sei. Aber nicht um das, was wir denken und nicht denken können, handelt es sich bei der Reconstruction der Geschichte, sondern um das, was die Alten wirklich gedacht haben. Dass aber den Griechen dieser Widerspruch gar nicht zu klarem Bewusstsein gekommen

war, lehren schon die oben (S. 16 f.) angeführten Beispiele. Und dass die Vereinigung jener Gegensätze den Anschauungen der alten Zeit vollkommen entsprach, will wohl auch Aristoteles mit den Worten lehren (Metaph. XII 8. 1074 a 38 f.) παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοί τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. — Dasselbe bezeugt Platon, wenn auch nicht in offenen unzweideutigen Worten. Da, wo er von der Einheitslehre der Eleaten spricht (Soph. 242 D), giebt er an, dass Xenophanes Vorgänger gehabt habe: τὸ δὲ παρ' ἡμῖν Ἐλεατικὸν ἔθνος ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον κτλ. Nicht, wie man wohl geglaubt hat, auf Anaximanders oder sonst eines ionischen Philosophen Urelement kann hier hingedeutet sein; denn 'das eleatische Volk' wird im Gegensatze zu den Ἰάδες Μοῦσαι erwähnt. Einzig richtig ist es wohl, an die Orphiker zu denken, die in ähnlicher Weise wie Xenophanes alle Vielheit der Erscheinungen in die Einheit des Zeus hatten aufgehen lassen. In prächtigen Versen besingen sie Zeus, 'das Haupt und die Mitte der Welt, aus dem Alles hervorgegangen ist, den Herrscher und Anfang von Allem, der Grund der Erde und des Himmels ist, die Wurzel des Meeres, Sonne zugleich und Mond, König und Herrscher von Allem' [39]. Aber Niemand weiss zu berichten, dass der pantheistische Geist, der in diesen Versen athmet, die Vielheit der Götter ausgeschlossen hätte. Die Theologie der Orphiker hat vielmehr den Boden des Polytheismus niemals verlassen.

Noch näher der hier entwickelten Lehre des Xenophanes steht die Anschauung der Stoiker von dem Einen Zeus und den vielen göttlichen Potenzen, wie am kürzesten Plutarch (De comm. notit. 31, 5) erklärt: Χρύσιππος καὶ Κλεάνθης ἐμπεπληκότες ὡς ἔπος εἰπεῖν τῷ λόγῳ θεῶν τὸν οὐρανόν, τὴν γῆν, τὸν ἀέρα, τὴν θάλασσαν, οὐδένα τῶν τοσούτων ἄφθαρτον οὐδ' ἀΐδιον ἀπολελοίπασι πλὴν μόνου τοῦ Διός, εἰς ὃν πάντας καταναλίσκουσι τοὺς ἄλλους. — Und ebenso wenig wie die materialistische Alleinslehre der Stoiker schliesst der evolutionistische Pantheismus der Neuplatoniker die Götter des Volksglaubens aus. Vielmehr ist die Aussöhnung der Philosophie mit dem Polytheismus des griechischen Volkes eines jener Ziele, deren Erreichung ihnen höchste Aufgabe des Denkens war. Doch es ist unnütz, Beispiele einer Vorstellungsweise zu häufen, die bald mit grösserer bald mit ge-

ringerer Klarheit dargelegt und durchgeführt, sehr zahlreichen Systemen griechischer Philosophen und oft ausgesprochenen Anschauungen griechischer Dichter zu Grunde liegt.

Bis hierher darf man hoffen, die Lehre des Xenophanes in ihrer Reinheit und ohne trübende Beimischung fremder Gedanken erkannt und dargestellt zu haben. Will man nun aber näher angeben, welcher Art die Wesen gewesen sind, die er als Götter neben die Eine Urgottheit stellte, so muss man mit blossen Muthmassungen sich begnügen. Wer die Aufgabe der Geschichtschreibung darin erblickt, auch da, wo die Ueberlieferung uns im Stiche lässt, durch Hypothesen und Combinationen eine lückenlose Kette von mehr oder weniger wahrscheinlichen Daten herzustellen, der wird ohne grosse Mühe die jetzt fehlenden Glieder des Xenophaneischen Systems zu ergänzen vermögen.

Er kann darauf hinweisen, dass Xenophanes die 'Mutter Erde', die 'grösste der olympischen Gottheiten', wie die Dichter sangen, ins Grenzenlose sich erstrecken (fr. 12), dass er aus ihr Alles entstehen und in sie Alles zurückgehen liess (fr. 8—10), dass er sie daher wohl als eine trotz aller Wandlungen ewige und göttliche Wesenheit ansehen durfte. Man kann vielleicht auch die γένεσις πάντων (Il. XIV 246), das Wasser, das Xenophanes neben die Erde als Urelement gestellt hat (fr. 9. 10), oder den Himmel, den ewigen, unveränderlichen (Pind. Nem. VI 4), als die Götter des Xenophanes erkennen. Endlich ist es auch wohl denkbar, dass Xenophanes, wie sein Nachahmer Empedokles, geistige Mächte, etwa den in alten Theogonien als Urgottheit gefeierten Ἔρως, als Wesen göttlicher Art anerkannt habe.

Das Alles lässt sich vertheidigen, wie sich noch andere Hypothesen auffinden lassen. Doch soll auf keine dieser Muthmassungen irgend welches Gewicht gelegt werden. Hat doch Xenophanes selbst Alles, was er über die einzelnen Götter und ihr Verhältniss zur höchsten Gottheit aussprach, als Sache blossen Meinens hingestellt (fr. 14), und uns ziemt nicht, da eine feste Entscheidung zu geben, wo Xenophanes jemals volle Gewissheit zu erreichen verzweifelte.

Wie die früher (oben S. 9) angeführten Verse ihre Erklärung nur durch die Annahme finden, dass Xenophanes keineswegs einen strengen Monotheismus gelehrt habe, so verschwinden nun auch

alle sonstigen Schwierigkeiten und Widersprüche, in welche die bisher giltige Meinung uns verwickelt hat. Wir bedürfen nicht mehr gewagter und gewaltsamer Interpretationen, um, gestützt lediglich auf die Angaben eines unwahrhaften Geschichtschreibers, in die Fragmente der Xenophaneischen Schriften eine Lehre hineinzudeuten, der ihr einfacher Sinn und die Berichte aller glaubwürdigen alten Berichterstatter durchaus widersprechen. Wir werden nicht gezwungen, Xenophanes aus der Continuität geschichtlicher Entwickelung heraustreten zu lassen, indem wir ihm eine Lehre zuschreiben, zu welcher bei seinen Vorgängern kaum ein dürftiger Keim sich findet und zu der die höchsten Vertreter der griechischen Philosophie, Sokrates, Platon und Aristoteles, sich zu erheben nicht vermocht haben. Erklärlich wird jetzt, wie man Anaxagoras, der nie mit der Entschiedenheit eines Xenophanes gegen den Volksglauben aufgetreten sein kann, wegen Gottlosigkeit verklagte und verschrie, Xenophanes selbst aber, der mit leidenschaftlicher Erbitterung die Verkehrtheiten des Volksglaubens geisselte, ruhig seines Weges ziehen liess. Er hat eben, den frömmsten, edelsten Dichtern Griechenlands gleich, für die Läuterung des Götterglaubens, für die Erhebung der Gemüther zu dem Begriffe einer über alle Vergänglichkeit erhabenen, ewigen, sittlichen Gottheit geeifert, die Vielheit der Götterwesen auf eine dem Universum einwohnende Urkraft zurückgeführt, die Existenz einer Mehrheit von Göttern aber nie geleugnet.

Eine Frage scheint noch beantwortet werden zu müssen, ehe das gewonnene Ergebniss als ein gesichertes angesehen werden darf. Wie war es möglich, dass die in dieser Abhandlung bekämpfte Ansicht so lange Zeit in unbestrittener Geltung stehen konnte, der doch, wie zu erweisen versucht worden ist, jede Grundlage fehlt? Die Geschichte der Xenophaneischen Lehren giebt hierauf befriedigende Antwort.

Der griechischen Welt waren die Schriften des Xenophanes in früher Zeit abhanden gekommen. Mehr als Ein um historische Treue besorgter Schriftsteller klagt darüber, dass er dieselben nicht zu Gesichte bekommen habe (s. Karsten Xenoph. rel. p. 26). Unter diesen Umständen ist es begreiflich, dass eine sehr ausführliche, aber unzuverlässige Darstellung der eleatischen Lehre an die Stelle der dürftigen authentischen Documente trat: die Schrift De Melisso, Xenophane et Gorgia. Der leichtfertige Verfasser derselben, der ebenfalls

nicht aus den Fragmenten des Xenophanes, sondern nur aus vereinzelten Auszügen späterer Philosophen seine Nachrichten schöpfte, hat zuerst in offenbarem Missverständniss der ihm vorliegenden Angaben die Fabel von dem reinen Monotheismus des Xenophanes aufgebracht. Niemand zweifelte an der Richtigkeit dieser, wie anderer Erdichtungen des unzuverlässigen Mannes, weil der grosse Name des Aristoteles ihn deckte. So empfingen und verbreiteten die Geschichtschreiber, Commentatoren und Epitomatoren des späteren Alterthums die Nachricht von Xenophanes' monotheistischer Lehre, wie man durch dieselbe Schrift sich verleiten liess, Xenophanes zum Begründer der Eristik zu machen[40]. Auch in neuerer Zeit ward das Buch De Melisso als reinste Quelle der Belehrung von allen denen festgehalten, welche an seine Authentie glaubten und selbst von den wenig zahlreichen Gelehrten nicht ganz verworfen, die zwar über seinen Ursprung und Charakter sich nicht täuschten, in ihm aber die einzige Quelle jener irrigen Auffassung des Xenophaneischen Systems nicht erkannt hatten. Ein sorgfältiges Verhör der übrigen Zeugen und die Vergleichung ihrer Aussagen mit dem Inhalte der Fragmente hat die völlige Isolirtheit der pseudo-aristotelischen Schrift erwiesen und damit die Möglichkeit dargeboten, die Grundlehre des ehrwürdigen kolophonischen Denkers von einem alteingewurzelten Missverständnisse zu befreien.

Anmerkungen.

1. (Zu S. 1). Was über Pythagoras' und der älteren Pythagoreer Stellung zum Volksglauben berichtet wird, ist zu schwankend, als dass darauf Rücksicht genommen werden dürfte.

2. (Zu S. 4). Ueber den Henotheismus in der älteren griechischen Litteratur vgl. Nägelsbach Hom. Theol. Abschn. II § 16 f. [3] S. 95 f. und Nachhom. Theol. Abschn. II § 17 ff. S. 100 f. Ueber die monotheistischen Tendenzen der alten Inder vgl. u. A. Max Müller Lectures on the origin and growth of religion p. 278 f., 292 f. Ueber den Henotheismus der Naturvölker vgl. u. A. Waitz Anthropol. der Naturv. III 177 f., IV 448 f. — Unter Henotheismus verstehe ich aber hier den Glauben, dass eine Vielheit von Göttern existire, die sämmtlich von Einem höchsten Gotte abhängig seien, der daher oft als Gottheit schlechthin angesehen wird. Etwas anderes ist, was Max Müller zuerst und ihm folgend Andere Henotheismus nennen: die Auffassung irgend eines Wesens als des Inbegriffs aller Göttlichkeit, ohne dass damit anderen Wesenheiten die gleiche Dignität abgesprochen würde. Vgl. Max Müller Lectures on the origin and growth of religion p. 261 und E. v. Hartmann Das religiöse Bewusstsein S. 57.

3. (Zu S. 6). Auch der Versuch Kerns, aus Timons Spottversen ein Zeugniss für die allmähliche Umwandelung der Xenophaneischen Lehre herauszudeuten, ist, wie Zeller (1[4] 504 Anm. 2) nachgewiesen hat, durchaus missglückt. Hierüber noch einige Bemerkungen.

Sextus, dem wir die Rettung der Timonischen Verse verdanken, führt aus (P. H. I 223): Wer auch nur in Betreff eines einzigen Gegenstandes der theoretischen oder praktischen Philosophie einen Satz mit Bestimmtheit ausspricht, ist kein Skeptiker in strengem Sinne; darum ist Platon trotz vielfacher Hinneigung zur Skepsis ein Dogmatiker. Das, fährt Sextus fort, bezeugt auch der Skeptiker Timon, der Xenophanes in vielen Beziehungen lobt — offenbar seiner skeptischen Haltung wegen — trotzdem aber die Verse ihm in den Mund legt

ὡς καὶ ἐγὼν ὄφελον πυκινοῦ νόου ἀντιβολῆσαι
ἀμφοτερόβλεπτος, δολίῃ δ᾽ ὁδῷ ἐξαπατήθην
πρεσβυγενὴς ἔτ᾽ ἐὼν καὶ ἀπενθήριστος ἁπάσης
σκεπτοσύνης· ὅππῃ γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι κτλ.

Das will doch offenbar nur Folgendes besagen: Xenophanes ist ein ἀμφοτερόβλεπτος — was nicht activisch genommen zu werden braucht (= ein nach zwei Seiten Blickender), sondern 'einen auf zwei Seiten Erblickten', einen Mann ohne feste Haltung, bezeichnet. In vielen Punkten Skeptiker, ist er doch Dogmatiker in Bezug auf seine Einheitslehre — beides aber zugleich, nicht aber etwa erst das eine und später das andere, wie Kern annehmen möchte. Das bezeugen die Worte ὄφελον πυκινοῦ νόου ἀντιβολῆσαι ἀμφοτερόβλεπτος. Denn mit ihnen erklärt Timon den Greis für einen noch immer Schwankenden, dem er darum ironisch den Wunsch in den Mund legen muss, endlich 'eines festen', d. h. fest im Skeptizismus stehenden Geistes theilhaft zu werden. — Aus demselben Grunde nennt Timon auch Zenon den Eleaten ἀμφοτερόγλωσσον (D. L. IX 25). Denn dieser zweifelt an der Wirklichkeit der erscheinenden Dinge, hat aber doch Parmenides' Alleinheitslehre nicht angetastet, ist also dem Pyrrhoneer ein Skeptiker und Dogmatiker zugleich.

4. (Zu S. 8). Die ersten sieben Fragmente stehen offenbar in einem, wenn auch nicht lückenlosen Zusammenhange. Fr. 1 lehrt, dass der Eine höchste Gott den Sterblichen nicht an Gestalt (δέμας) und nicht im Erkennen (νόημα) gleiche. Den ersten Theil des Gedankens (οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίϊος) führen fr. 5. 6. und Clem. Alex. Str. VII p. 302 Sylb. weiter aus. Dieser Ausführung gehörte auch fr. 4 an, welches besagt, dass der Gott sterblichen Wesen an Gestalt durchaus unvergleichbar, nicht im Raume sich bewege, wie endliche Körper. Ein jetzt fehlender Gedanke leitete zu der Begründung des zweiten Theiles der Behauptung über (οὔτε νόημα), die fr. 2 und 3 enthalten. Sodann liess Xenophanes wohl die ethischen Bestimmungen der Gottheit folgen. Seine positiven Erklärungen aber fehlen, und nur die scharfe Zurechtweisung der von Homer und Hesiod festgehaltenen unwürdigen Anschauungen ist uns in fr. 7 erhalten. Demnach wären die Fragmente in folgender Reihe aufzuführen: fr. 1. 5. 6. Clem. Alex. Strom. VII p. 302. fr. 4. 2. 3. 7. — Zu bemerken ist, dass in fr. 3 κρατύνει statt κραδαίνει zu lesen sein dürfte. Denn κραδαίνω ist nichts als *vibrare* 'hin und her bewegen', keineswegs aber etwa 'im Kreise herumführen' und auf den Kreislauf der Gestirne zu beziehen. κρατύνει, durch zahlreiche Belege besonders aus den Tragikern als poetisches Synonymon von κρατεῖ bekannt, wird durch den Sinn und durch das κυβερνᾶν des Anaximander (Arist. phys. III. 203 b 11) empfohlen. Röth (Gesch. der abendl. Philos. II, 2 S. 32) wollte κραταίνει lesen, das aber lediglich einer corrumpirten Stelle des Aeschylos seine Anführung in einigen Lexicis verdankt. — Wachsmuth (De Timone Phliasio p. 32) weist die Fragmente 1—2. 5—7 in die angeblichen Sillen des Xenophanes. Dass X. aber sowenig Sillen, wie die ihm zugeschriebenen Tragödien, Parodieen und Satyren verfasst hat, scheint nicht zweifelhaft zu sein (vgl. unter Anderen Karsten Xenoph. rel. p. 24; Brandis Gesch. der Griech.-Röm. Philos. I 357 Anm. o).

5. (Zu S. 9). Der Vers 23 des fr. 21 ist, wie man ihn bisher geschrieben hat, nicht verständlich. Xenophanes kann unmöglich gesagt haben: 'Es ziemt

sich nicht, die Kämpfe der Titanen und Giganten zu erzählen und die Dinge der Kentauren, Erdichtungen der Früheren, oder Streitigkeiten, Geschwätz ohne Nutzen'. Auch Osann-Bergks Vorschlag (Lyr. Gr. II [4] 112) ἢ στάσιας σφεδανάς· τοῖς κλτ. scheitert an dem Sinne der Verse. — Die Codd. VL (und wahrscheinlich auch der Stammcodex) des Athenaeos (XI p. 462) geben nun

οὐδέ τε Κενταύρων ἢ στάσιας προτέρων
+ φενδόνας, τοῖς οὐδὲν χρηστὸν ἔνεστι

Die falsche Stellung von ἢ στάσιας und die Verderbung des φενδόνας sind aber deutliche Zeichen dafür, dass auch ἢ στάσιας nicht unversehrt ist. Schweighäuser wollte ἀσπασίας φλεδόνας lesen: aber die Bitterkeit, mit der Xenophanes gegen die Volksreligion und gegen anstössige Volkssitten (fr. 19. 20) kämpft, macht es unwahrscheinlich, dass er die πλάσματα τῶν προτέρων 'anmuthiges Gerede' genannt haben werde. Jede Schwierigkeit scheint gehoben, wenn man ἡλιθίας φλεδόνας, ταῖς κτλ. liest.

6. (Zu S. 9). Vgl. Brandis Comment. Eleat. p. 34; Teuffel in Paulys Real-Encyclopädie s. v. Xenophanes; Karsten Xenoph. carm. rel. p. 114 u. A.

7. (Zu S. 9). Sextus Empiricus (Math. VII 50) sieht θεοί in seiner leichtfertigen Weise als blosses Beispiel für 'unbekannte Dinge' an: ὑποδειγματικῶς λέγει περί τινος τῶν ἀδήλων. Nichts berechtigt zu solcher Auslegung.

8. (Zu S. 10). Xenophanes um der Verse willen, die fr. 14 enthält, als Skeptiker betrachten konnten nur diejenigen Historiker des Alterthums, die dem Klange von Worten oder einzelnen Aussprüchen folgend, das Ganze seiner Lehre übersahen und so jeden beliebigen Gedanken in jedem philosophischen Systeme zu finden fähig waren. — Gleich unwissenschaftlich fasst Cousin unser Fragment auf, wenn er betont, dass Xenophanes' Skeptizismus sich gegen den Volksglauben wende, sein Dogmatismus auf das eigene System sich beziehe (Nouv. fragm. philos. p. 90). Cousin verwechselt also Zweifel an der Möglichkeit des Erkennens mit Leugnung einer bestimmten Lehre.

9. (Zu S. 10). Es ist nicht anzunehmen, dass Aristoteles und Theophrast in den oben angeführten Auszügen den Wortlaut der Xenophaneischen Verse in seltsamer Uebereinstimmung so entstellt haben, dass sie ihn das Gegentheil seiner Meinung hätten sagen lassen. Bei einem Manne wie Xenophon, den die Götter in ihrem Zorne zum Philosophen gemacht haben, ist es freilich nicht verwunderlich, dass er Anaxagoras missversteht, wie er Sokrates' Lehre verunstaltet und trivialisirt hat. Bei ihm finden wir allerdings (Memor. IV 7, 6) οὐδὲν ἧττον ἢ Ἀναξαγόρας παρεφρόνησεν ὁ μέγιστον φρονήσας ἐπὶ τῷ τὰς τῶν θεῶν μηχανὰς ἐξηγεῖσθαι.

10. (Zu S. 10). Bei Euseb. Praep. evang. I 8, 4 (Diels Doxogr. 580, 15) lesen wir ἐπιδεῖσθαί τε μηδενὸς αὐτῶν μηδένα μηδ' ὅλως. Was hier das μηδ' ὅλως bedeuten soll, ist schwer zu sagen. Als Synonymon von μηδαμῶς wird es in der späteren Gräcität ja oft gebraucht. Aber wozu die nochmalige Hervor-

hebung der Negation, die doch durch das μηδενὸς — μηδένα mit genügender Stärke ausgedrückt ist? — In dem folgenden Satze sodann (ἀκούειν δὲ καὶ ὁρᾶν καθόλου), das eine Umschreibung des οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ᾽ἀκούει geben soll, fehlt wiederum die dem οὖλος δὲ νοεῖ — der wichtigsten Bestimmung — entsprechende Wendung. Dieselbe könnte man freilich auch in dem Berichte bei D. L. IX 19 vermissen und nun entweder den Fehler auf die Vorlage beider Berichte zurückführen oder bei Diogenes lesen wollen ὅλον δὲ ὁρᾶν καὶ ὅλον ⟨νοεῖν καὶ ὅλον⟩ ἀκούειν. Beides aber wäre unrichtig, da das οὖλος δὲ νοεῖ nachdrücklichst in einem besonderen unmittelbar folgenden Satze umschrieben wird σύμπαντά τε εἶναι νοῦν κτλ. — So ist denn auch wohl Aehnliches bei Plutarch zu ergänzen und zu lesen αὐτῶν μηδένα· νοεῖν δ᾽ὅλως ἀκούειν τε (so mit dem besten cod. A) καὶ ὁρᾶν καθόλου κτλ.

11. (Zu S. 10). Gegen wen Xenophanes' Worte sich richten, ist nicht schwer zu ermitteln. Vor Allem gegen Homer, der, wie Xenophanes, Zeus als θεῶν κάρτιστον ἁπάντων preist (Il. VIII 17. 27. XIV 213. XV, 107), aber zugleich den Begriff tyrannischer Willkür, despotischer Herrschaft von ihm keineswegs fernhält (s. Nägelsbach Hom. Theol. [3] 95 f.). Und es ist bekannt genug, dass auch andere griechische Dichter den höchsten Gott sich in keiner anderen Weise vorgestellt haben. So zum Beispiel Aeschylos, oder wer sonst den gefesselten Prometheus gedichtet oder umgearbeitet hat. — Von den vielfachen Bedürfnissen der Götter ferner spricht jedes Blatt der Homerischen Gedichte und zahlreiche Ausführungen späterer Dichter.

12. (Zu S. 11). Die Unfestigkeit der bisherigen Auffassungen des Xenophaneischen Systems zeigt sich deutlich an den einander schroff widersprechenden Auslegungen der wichtigsten Fragmente und Berichte. So findet Kern in fr. 1 eine entschiedene Hinneigung zum Polytheismus ausgesprochen (oben S. 5); Brandis — und mit ihm die meisten anderen Ausleger — erkennt in demselben den Ausdruck eines reinen Monotheismus (Comm. Eleat. p. 67 not. b); Karsten dagegen glaubt, dass die Verse im Munde eines Monotheisten immerhin befremdend seien, dass aber Xenophanes hier dem Sprachgebrauche des Volkes sich accommodirt haben werde (Xenoph. rel. p. 113 f.). — In dem Berichte des Theophrast (oben S. 10) sieht umgekehrt Brandis die Anschauung von einer Mehrheit der Götter offen ausgesprochen (Comm. Eleat. p. 33. 67); Karsten (ib. p. 115) möchte ihn gar nicht als Ausdruck Xenophaneischer Gedanken, sondern als Umschreibung der oben (S. 11) angeführten Euripideischen Verse gelten lassen; Zeller dagegen (I [4] 470 Anm. 3) führt aus, Xenophanes könne daraus nur geschlossen haben, 'dass es keine Mehrheit von Göttern gebe'. — Aufs wunderlichste übersetzt Cousin (Nouv. fragm. philos. p. 56) Theophrasts Angabe: *Il est absurde de supposer différents rangs parmi les dieux, puisque tous ont besoin les uns des autres.*

13. (Zu S. 11). Aehnlich wie Cicero berichtet Ps.-Plutarch Plac. phil. V 1, 2; Diels Doxogr. 415, 17) Ξενοφάνης καὶ Ἐπίκουρος ἀναιροῦσι τὴν μαντικήν. —

Dass Poseidonios die Hauptquelle Ciceros für das erste Buch von De divin. ist, haben Schiche De font. libr. Cic. de divin. (vgl. p. 25) und Hartfelder Die Quellen von Ciceros Büchern de divin. (vgl. S. 8 f.) erwiesen. Poseidonios' Interesse für Geschichte ist schon aus seinem grossen politisch-historischen Werke (vgl. Müller FHG III 249 f.; Toepelman De Posidonio rerum scriptore; Scheppig De Posidonio Apam. rerum gentium terrarum scriptore p. 15 f.) zu ersehen. Ἄνδρα τῶν καθ' ἡμᾶς φιλοσόφων πολυμαθέστατον nennt ihn Strabo XVI 2, 10. p. 753, τὸν ἐπιστημονικώτατον τῶν Στωικῶν Galen De Hippocr. et Platon. plac. V 652 Kühn.

14. (Zu S. 11). Vgl. Ps.-Plut. Plac. I 7, 1 bei Diels Doxog. 297, 13 und die hier angeführten Schriften; Jos. c. Ap. II 37 und Anderes.

15. (Zu S. 12). Von geringem Werthe für die Entscheidung unserer Frage ist es, wenn Philon (De prov. II § 39) Xenophanes, Parmenides und Empedokles *vitam omnem ad pietatem laudemque Deorum dedicantes* nennt.

16. (Zu S. 13). Ein eigenes Urtheil über Etymologie und ursprüngliche Bedeutung der angeführten Worte soll und darf von mir nicht abgegeben werden. Es sei daher nur auf Osiander ZdMG. X 60 f.; Fleischer das. und Sitzungsber. d. Königl. Sächs. Ges. ph.-hist. Cl. XVIII 290 f.; Nestle Theol. Stud. f. Württemb. 1876 S. 25 f.; Nöldeke Sitzungsber. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wissensch. ph.-hist. Cl. 1882 S. 560 f. hingewiesen.

17. (Zu S. 13). Protagoras spricht von Göttern bei Platon Prot. 320 C f.; Prodikos bei Xenoph. Memor. II 1, 28 f. Vgl. Zeller I [4] 1012. Ueber Antisthenes' Lehre vgl. Philodemos π. εὐσεβείας ed. Bücheler in Jahns Jahrb. 1865 S. 529. ed. Gomperz p. 72; Cic. De nat. Deor. I 13, 32; Krische Forschungen S. 243.

18. (Zu S. 14). Stob. Flor. 45, 28. Ich folge hier Krisches a. a. O. ausgesprochener Ansicht über Antisthenes' Verhältniss zu Religion und Staat. Anders urtheilt Zeller Ph. d. Gr. II [3] 277 f., 280 f.

19. (Zu S. 14). Die oben angeführten Sprüche zu verdächtigen, liegt kein Grund vor. Freilich gewähren die bisherigen Sammlungen der Demokriteischen Fragmente eine geringe Gewähr für die Echtheit des Aufgenommenen. So müsste man an dem Charakter der Demokriteischen Philosophie irre werden, wollte man mit Burchard (Fragm. der Moral des Demokrit S. 18), Zeller I [4] 835 u. A. die aus den Sprüchen des Demokrates stammende Sentenz (n. 79 Or. n. 250 Mull.) für Demokriteisch erklären θείου νόου τὸ αἰεὶ διαλογίζεσθαι καλόν. Ueber den Sinn des von Aëtius Demokrit zugeschriebenen Ausspruches dagegen (Diels Doxogr. 302, 16) ist Zeller I [4] 814; Krische Forsch. S. 157 f. zu vergleichen. Den Sprüchen des Demokrates (n. 84 Or. n. 249 Mull.) gehört ferner eine Sentenz an, die von dem besonnenen Burchard (das. S. 60) mit Recht verworfen, von Mullach den echten Bruchstücken Demokrits wieder angereiht ist: ὁ κόσμος σκηνή· ὁ βίος πάροδος· ἦλθες· εἶδες· ἀπῆλθες. Wie der

schwerlich zufällige Anklang an berühmte Worte Cäsars, so verurtheilt auch der unklassische Gebrauch von κόσμος (= Erde, irdisches Dasein), der an Evang. Joh. XII 19; Jacob. IV 4 erinnert, den Spruch. — Im alten Sinne erscheint κόσμος in fr. 132, das aus dem Florentiner Florilegium und anderen byzantinischen Sammlungen (s. Wachsmuth zu Stobaei Anthol. II 211) stammend, auch von Hirzel (Hermes 1879 S. 362. 373) Demokrit nicht abgesprochen wird. Aber mit geringen Varianten wird dieselbe Gnome in der Florentiner Sammlung (Stob. II 207 Wachsm.) und bei Diogenes V 19 Aristoteles beigelegt. Wollen wir sie daher nicht diesem, so dürfen wir sie doch keineswegs Demokrit zuerkennen. — Als Trimeter, die nur geringe Aenderungen im Laufe der Zeit erfahren haben, müssen, wie zahlreiche andere Sprüche, so auch fr. 60 und fr. 225, letzteres von Hirzel das. S. 363 als echt angesehen, ausscheiden. Denn es ist doch wohl zu lesen (fr. 60)

οὐκ ἔστιν οὕτως ἀσφαλὴς πλούτου πυλεών,
τὸν οὐκ ἀνοίγει ⟨τῆς⟩ τύχης καιρὸς ⏑–

und vielleicht παρών am Schlusse zu ergänzen. — Fr. 225 ferner, das in vielfachen Variationen bei späteren Dichtern sich findet, lautete ursprünglich wohl folgendermassen

σοφῷ ⟨μὲν⟩ ἀνδρὶ πᾶσα γῆ βατὴ ⟨πέλει⟩,
ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς κόσμος ὁ ξύμπας πατρίς.

Schlimmer als diese Fälle von Nachlässigkeit sind andere Fehler der Mullachschen Fragmentensammlung. Als fr. 130 wird in derselben und von Anderen Demokrit ein Ausspruch zugeschrieben, der ein Excerpt aus Plut. De puer. educ. 4 ist, wie Rose De Arist. libr. ord. p. 9 bemerkt hat. Unbemerkt aber ist bis jetzt geblieben, dass Burchard (das. S. 31), Lortzing, (Ueber die eth. Fragm. Demokrits S. 15) und natürlich Mullach für Demokriteisch eine wohlbekannte Sentenz Platons halten. Man vergleiche

Demokrit. mor. fr. 75 Mull.	Platon legg. I 626 E
Τὸ νικᾶν αὐτὸν ἑαυτὸν πασῶν νικῶν πρώτη καὶ ἀρίστη· τὸ δὲ ἡττᾶσθαι αὐτὸν ὑφ᾽ ἑαυτοῦ αἴσχιστόν τε καὶ κάκιστον.	τὸ γὰρ νικᾶν αὐτὸν αὑτὸν πασῶν νικῶν πρώτη τε καὶ ἀρίστη· τὸ δὲ ἡττᾶσθαι αὐτὸν ὑφ᾽ ἑαυτοῦ πάντων αἴσχιστόν τε ἅμα καὶ κάκιστον.

Das erinnert an ähnliche und zum Theil noch ärgere Versündigungen, die Mullach sich hat zu Schulden kommen lassen. Beispielsweise werden von ihm (I 223) Thales (fr. 63) die Worte zugeschrieben τὸν ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησε κτλ.; aber wer kennt sie nicht als Eigenthum Platons aus Phaedr. 247 C? — Ebenso erscheint bei Mullach unter Sprüchen des weisen Bias (p. 229 fr. 12) die Aeusserung Platons (Phaedr. 237 B) μία ἐστὶν ἀρχὴ τοῦ καλῶς βουλεύεσθαι κτλ. — Als fr. 23 (I 221 Mull.) wird Solon der Spruch beigelegt ὁ κατὰ θεὸν φίλος ῥέει μέλι καὶ γάλα τοῖς ἀληθέσι λόγοις. Kein Ohr, das je den Klang altgriechischer Rede gehört hat, wird diese barbarischen Worte auch nur einen Augenblick als Solonisch gelten lassen. Sie sind in der That tausend Jahre nach Solons Lebenszeit zuerst gesprochen

worden. Wir finden sie unter Euagrius Ponticus' spirit. sententiae (Gallandi bibl. Patr. VII 574) und daraus entlehnt bei Joh. Damasc. Parall. sacr. II 1202 Migne. — Als Solonische Weisheit lesen wir ferner bei Mullach (p. 221 fr. 27) σπάνιον εἴσαγε σὸν πόδα πρὸς τὸν φίλον, ἵνα μὴ σοῦ πλησθεὶς μισήσῃ σε. Die übel klingenden Worte will Mullach durch Aenderung von σὸν in τὸν verbessern. Vergebliche Mühe. Denn der Spruch gehört nicht Solon an und keinem Griechen, sondern stammt aus den Sprüchen Salomonis. Die LXX zu Prov. 25, 17 geben die Sentenz in wörtlicher Uebereinstimmung und wie sich von selbst versteht auch σὸν πόδα, entsprechend dem רגלך des Originales. Die Verwirrung ist durch den Namen Σολωμῶνος entstanden, der in den Florilegien oft abgekürzt Σολωμ geschrieben, mit Σόλων verwechselt ward. Derartige grobe Irrthümer finden sich in Mullachs Fragmentensammlung so häufig, dass eine Aufzählung auch nur der schlimmsten Fehler unmöglich ist. Auf einige derselben aber sollte hier hingewiesen werden, weil das Mullachsche Machwerk noch in neuester Zeit manchen Gelehrten irre geführt hat.

20. (Zu S. 15). Ueber die Götterlehre der Skeptiker vgl. Sext. P. H. III 2 f. Math. IX 13 ff.; vgl. auch Zeller III, 2 [3] S. 61. In völliger Uebereinstimmung mit Antisthenes erklärt die Skepsis (S. E. Math. IX 49) κατὰ μὲν τὰ πάτρια ἔθη καὶ τοὺς νόμους εἶναι θεούς.

21. (Zu S. 16). Von den ältesten Zeiten griechischer Litteratur an bis auf die Periode der neuplatonischen Religionsmischung herab sprechen die verschiedensten griechischen Schriftsteller bald von einer Gottheit oder 'dem Gotte' schlechthin bald von einzelnen bestimmten Göttern, heben die Vielheit der Götter in die abstracte Einheit des θεῖον, der μοῖρα oder αἶσα auf und stellen unbefangen concrete Göttergestalten daneben (s. Nitzsch Anm. zu Homers Odyssee I S. 179 f.; Preller in Paulys Real-Encyclopädie s. v. fatum; Nägelsbach Hom. Theol. Abschnitt III § 1 f.; Nachhom. Theol. Abschnitt II § 22 f.). Diese Thatsache zeigt, dass ein dunkles Bewusstsein der Nothwendigkeit, über die Vielheit der Götterwelt hinauszugehen, den Griechen nicht gefehlt und auch unabhängig von der philosophischen Entwickelung sich geltend gemacht hat. Für den Sprachgebrauch der für Monotheisten geltenden Philosophen erfahren wir hieraus nichts. — Gänzlich verkehrt wäre es aber, wollte man auf die Etymologie von θεός und θεῖος zur Erklärung einer Erscheinung zurückgehen, die nicht aus dem ursprünglichen Sinne einzelner Worte, sondern aus den Vorstellungen und Anschauungen einer hoch entwickelten, schon philosophisch denkenden Zeit zu erklären ist. Kaum braucht ferner erwähnt zu werden, weil es mit Xenophanes' Sprachgebrauch nicht vergleichbar ist, dass Schriftsteller einer späteren Zeit, deren Monotheismus ein Missverständniss nicht zu befürchten hat, in rhetorischen oder poetischen Metaphern oder in unbefangener Anlehnung an die Sprache der altclassischen Zeit die Namen von Göttern für das von denselben beherrschte Gebiet oder für die von ihnen repräsentirten Eigenschaften, Fähigkeiten und Affecte ver-

wenden. So wenn Ezekielos von Τιτὰν Ἥλιος (Euseb. Pr. ev. IX 29. 444 d), Ps.-Phokylides von Κύπρις, Ἀίδης, Οὐρανίδαι spricht (v. 3. 67. 71. 110. 111 Bern.); wenn Philon im Sinne des griechisch-römischen Volkes und aus dessen Anschauungen heraus 'Zeus' statt 'des Himmels' sagt (De prov. II § 46), von Herakles, Dionysos und den Dioskuren spricht (Leg. ad Caj. II 557 f. Mang.); wenn er mit Platon die Gestirne sichtbare Götter nennt (De mundi opif. I 5 Mang.) und in ähnlichen Wendungen sich oft ergeht (vgl. Zeller III, 2 ³ S. 345 f.). — In demselben Verhältniss zur Mythologie der Alten steht die moderne Literatur. Niemand wird glauben, über den Sinn Xenophaneischer Verse sich belehren zu können, wenn er Schillers Götter Griechenlands liest oder in Schleiermachers Reden über die Religion auf folgende Worte stösst (WW. ed. 1843 I 219): 'Zeus' Blitze schrecken nicht mehr, seitdem uns Hephästos einen Schild dagegen verfertigt hat; Hestia schützt, was sie dem Poseidon abgerungen, und die Söhne des Ares vereinigen sich mit denen des Asklepios, um die schnelltödtenden Pfeile Apollons von uns abzuwehren'.

22. (Zu S. 17). Die im Texte der pseudo-aristotelischen Schrift vorgenommenen Aenderungen gehen zumeist auf Bonitz Aristot. Stud. I 80 f. zurück.

23. (Zu S. 18). Vgl. Zeller I ⁴ 463 f.; Vermehren Die Autorschaft der dem Aristoteles zugeschriebenen Schrift Περὶ Ξενοφάνους κτλ.; Diels Doxogr. p. 108 f. — Zeller, dem wir die eingehendste und treffendste Würdigung dieser Schrift verdanken, will ihr da kein Vertrauen schenken, wo 'ihr Zeugniss über angebliche Sätze des Xenophanes allein steht' (I ⁴ 485), benutzt sie jedoch bisweilen zur Feststellung untergeordneter Punkte. Wenn es aber wahr ist, was Zeller erwiesen hat, dass der angebliche Aristoteles Falsches mit völlig erdichteten Gründen Xenophanes untergelegt hat, so ist auch der subsidiäre Gebrauch der Schrift bedenklich. Einem Lügner wird man auch in unbedeutenden Angelegenheiten nicht trauen, und eine von zuverlässigen Männern bezeugte Thatsache wird durch die Zustimmung eines falschen Zeugen nicht glaubwürdiger. Die pseudo-aristotelische Schrift ist demzufolge für Xenophanes überhaupt nicht, für Melissos mit Vorsicht, und nur für Gorgias ohne Bedenken zu benutzen. — Dies verkannt, die pseudo-aristotelische Schrift für eine echte Urkunde der Xenophaneischen Philosophie gehalten zu haben, ist ein Fehler, der alle bisherigen Darstellungen dieser Lehre — mit einziger Ausnahme der von Zeller gegebenen — gänzlich unbrauchbar macht.

24. (Zu S. 18). Kern hat auch den einschneidendsten Argumenten Zellers gegenüber seinen Glauben an die Authentie der pseudo-aristotelischen Schrift De Melisso und an die Glaubwürdigkeit ihres Inhaltes mit grosser Energie festgehalten und in mehreren Abhandlungen vertheidigt. Man kann nicht sagen mit Erfolg. Zellers lichtvolle Untersuchung, deren Ergebnissen auch Susemihl (Philol. Anz. VII 297 f.) und Diels (Doxogr. p. 108 f.) zustimmen, ist so überzeugend, Kerns Einwendungen, die er noch im Jahre 1874 in seiner 'Unter-

suchung über die Quellen für die Philosophie des Xenophanes' erhoben hat, so wenig zutreffend, dass eine Wiederaufnahme der Streitfrage als unnütz erscheint. Nur Einen schwachen Punkt weist Zellers Argumentation auf, und Kern hat nicht verfehlt, des öfteren und mit besonderem Nachdrucke auf ihn hinzuweisen (s. die Untersuch. S. 1 angeführten Belegstellen). Theophrast (bei Simpl. in Arist. phys. p. 22, 26) stimmt in auffälliger Abweichung von Aristoteles mit dem Inhalte der Schrift De Melisso überein. Allerdings werden wir mit Zeller nicht die ganze Ausführung bei Simplicius für ein Excerpt aus Theophrast ansehen dürfen, sondern nur die Worte μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν — ὁ Ξενοφάνης (22, 26—31). Aber gerade diese Worte, denen zufolge Xenophanes die Welt 'als weder begrenzt noch unbegrenzt, als weder bewegt noch unbewegt' angesehen hat, die somit eine bestrittene Angabe der ps.-aristotelischen Schrift bestätigen, werfen ein schweres Gewicht zu Gunsten derselben in die Wagschale und scheinen den in Aristoteles' widersprechenden Angaben (Metaph. A 5. 986 b 21 f.) von Zeller erblickten Beweis gegen ihre Authentie vollständig zu entkräften. Um so gewichtiger ist Kern zufolge (Unters. S. 4) dieses Zeugniss, je höher die Glaubwürdigkeit Theophrasts in Vergleich zu der des Aristoteles steht. — Man wird diesem Urtheile im allgemeinen zustimmen, aber Theophrast doch auch nicht überschätzen dürfen. Wenn auch Aristoteles' Angaben über seine Vorgänger sich oft als parteiisch, bisweilen als durchaus irrig erweisen; wenn auch das hohe Ansehen Theophrasts durch Diels' bahnbrechendes Werk über die Doxographen noch bedeutend erhöht worden ist, so wäre es doch ein verhängnissvoller Irrthum, wollte man Allem Glauben schenken, was Theophrast uns berichtet hat. Man prüfe beispielsweise einmal die auf seine φυσικαὶ δόξαι zurückgehenden Angaben der Excerptoren über Thales und Pythagoras, und man wird als baaren Götzendienst ein Verfahren erkennen, das jeder Kritik sich für überhoben hält, wenn Theophrasts Schriften als Quelle einer Nachricht erkannt sind. Zu welcher Verkehrung der Geschichte das führt, zeigt Sartorius' fleissige und in vielen Punkten einsichtige Arbeit Ueber die Entwickelung der Astronomie bei den Griechen (Halle 1883), die durchaus in die Irre geht, weil in ihr nahezu Alles, was Theophrast und die peripatetisch und stoisch gefärbten Auszüge der δόξαι über die vorsokratischen Philosophen berichten, als authentisch angesehen wird. Sorgsame Kritik der einzelnen uns überlieferten Angaben ist auch Theophrast gegenüber nicht entbehrlich, und doppelte Vorsicht ist geboten bei der Beurtheilung der wahrscheinlich aus Theophrasts δόξαι geschöpften, aber durch zahlreiche trübe Canäle geflossenen und durch allerlei Beimischungen verunreinigten Nachrichten, die Diels' Meisterwerk geordnet und gesäubert, aber weder als überall glaubwürdig hat erweisen wollen, noch in Bezug auf ihre Provenienz genau zu bestimmen vermocht hat. Unter diesen Umständen ist es keineswegs erforderlich, eine von Simplicius nicht unmittelbar aus Theophrast geschöpfte Angabe einer in der Metaphysik vorliegenden bestimmten Erklärung des Aristoteles vorzuziehen. — Doch es sei. Schenken wir dem Berichte Theophrasts hier volles Vertrauen; eine Widerlegung der Aristotelischen

Angaben und einen ausreichenden Beweis für die Authentie der ps.-aristotelischen Schrift wird man darum doch nicht in ihm finden. Denn erstlich hat Simplicius sein Excerpt nicht in wörtlicher Treue angeführt, wie Diels (Doxogr. p. 109 f.) nachgewiesen hat. Man dürfte daher wohl vermuthen, dass Simplicius die entscheidenden Worte οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον, οὔτε κινούμενον οὔτε ἠρεμοῦν der von ihm benutzten Schrift De Melisso entlehnt und Theophrast in den Mund gelegt habe. Zweitens kann man mit Zeller (I [4] 472 Anm. 3) das οὔτε — οὔτε so erklären, dass diese Worte dasselbe besagen, was Aristoteles berichtet. Zeller bezieht die Negation nicht auf die Prädicatsnomina πεπερασμένον — ἄπειρον, sondern auf das Verbum ὑποτίθεσθαι und gewinnt dadurch den Gedanken: Xenophanes hat das Princip weder als begrenzt noch als unbegrenzt gesetzt, das heisst, er hat sich überhaupt nicht klar hierüber ausgesprochen. Damit würde der Widerspruch zwischen Aristoteles und Theophrast vollständig verschwinden; Ps.-Aristoteles aber stände nunmehr in schroffem Gegensatze zu beiden. Er hat, wie Susemihl (a. a. O.) ausführt, Theophrasts Aeusserung unrichtig dahin aufgefasst, Xenophanes habe die genannten Prädikate der Gottheit geradezu abgesprochen und damit erst die geschichtliche Wahrheit völlig verkehrt. — Kern seinerseits weist diese Erklärung aus grammatischen Gründen zurück. 'Den aus einem derartigen Zusammenhang herausgerissenen Satz', so sagt er Unters. S. 2, 'können wir nach den allgemein geltenden Regeln über die Stellung der Negation doch nur so auffassen, dass von dem Philosophen ausgesagt wird, dass er das Seiende zu Grunde legt, und dass durch das negierte Prädicatsnomen die negative Eigenschaft hinzugefügt wird, die er dem Seienden beigelegt wissen will. . . . . . Der Satz also, für sich betrachtet, lässt nur die eine von Zeller in der vierten Auflage nicht mehr aus formellen, sondern nur noch aus sachlichen Gründen bestrittene Möglichkeit der Interpretation offen', der zufolge die angeführten Worte bedeuten, Xenophanes habe sein Princip als weder begrenzt noch unbegrenzt gesetzt. — Doch diese Argumentation ist nicht stichhaltig. Theophrast, oder richtiger Simplicius, durfte eine Negation nicht zum Verbum ὑποτίθεσθαι fügen; denn er hatte ja ausser dem negativen das affirmative Urtheil abzugeben μίαν τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν. Die grammatische Regel aber über die Stellung der Negation, auf die Kern sich beruft, ist keineswegs von allgemeiner Giltigkeit. Die von ihm angeführten Beispiele beweisen nur, was Niemand leugnen wird, dass der Sinn, den er dem fraglichen Satze giebt, grammatisch zulässig ist. Eine einzige negative Instanz aber genügt, um auch Zellers Interpretation als statthaft zu erweisen und die vermeintliche Regel zu beseitigen. An solchen Gegenbeweisen aber fehlt es nicht. Man vergleiche Xen. Cyr. VIII 7, 20: αὕτη δὲ μόνη οὔτε παροῦσα οὔτε ἀπιοῦσα ὁρᾶται, oder Diphilos (bei Meineke Com. Gr. IV 422) Ὃς δ' οὔτ' ἐρυθριᾶν οἶδεν οὔτε δεδιέναι, τὰ πρῶτα κτλ. — Kern wendet gegen Zellers Deutung ausserdem ein, dass sie Theophrast in Widerspruch mit den Fragmenten des Xenophanes bringe. Theophrast, meint Kern, könne nicht erklärt haben, dass Xenophanes über Bewegung und Unbeweglichkeit der

ἀρχή sich nicht ausgesprochen habe, der ja ausdrücklich von der Gottheit lehre (fr. 4) αἰεὶ δ'ἐν ταὐτῷ τε μένειν κινούμενον οὐδέν, οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ. Mit Recht aber fragt Zeller dagegen, ob denn dieser Einwand nicht auch Kerns eigene Auslegung der Simplicianischen Worte treffe. Hat Xenophanes gelehrt, die Gottheit ist unbewegt, so hat er das freilich nicht unentschieden gelassen; er hat dann aber auch nicht sagen können, 'sie ist nicht unbewegt'. Und wenn Kern hervorhebt, in den Worten οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ sei nur ein Theil der Antinomie, das οὐ κινούμενον, ausgedrückt; der andere Theil der Antinomie aber, das οὐκ ἠρεμοῦν, werde wohl in anderen jetzt fehlenden Fragmenten ausgesprochen worden sein, so leuchtet doch vielmehr ein, dass αἰεὶ δ'ἐν ταὐτῷ τε μένειν nichts anderes als das positive ἠρεμοῦν bedeuten könne. — Aber freilich, auch Zellers Versuch, den von Kern hervorgehobenen Widersprnch zwischen Theophrast und den Fragmenten zu heben, ist nicht gelungen. Er will die Schwierigkeit durch eine Unterscheidung zwischen der Gottheit und dem ὂν καὶ πᾶν des Xenophanes beseitigen (I [4] 473). Von der Gottheit soll Xenophanes gelehrt haben, sie sei unbewegt; über Bewegung und Unbewegtheit des Weltalls, des ὂν καὶ πᾶν, dagegen soll er sich, wie Theophrast hervorhebe, nicht ausgesprochen haben. Dieser Unterscheidung aber darf man, wie Kern (Unters. S. 4 Anm. 2) mit Recht geltend macht, nicht beipflichten. Alle Berichterstatter heben ja hervor, dass Xenophanes Gott und Weltall nicht geschieden habe. Die Gottheit ist freilich nicht identisch mit den Einzelwesen; die Dinge aber in ihrer Einheit, in ihrem wahren Sein erfasst, das ὂν καὶ πᾶν, ist doch nichts anderes als die Gottheit. Wie sollen wir Aristoteles' Wort (Metaph. A 5. 986 b 24) εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν verstehen, wenn wir wie Zeller zwischen θεός und dem ὂν καὶ πᾶν scheiden? Soll aber unter dem ὂν καὶ πᾶν die Summe der einzelnen Dinge verstanden sein, so wissen wir ja, dass ihnen von Xenophanes keineswegs Bewegung und Veränderung abgesprochen worden ist (Zeller I [4] 496). Somit bleibt der Widerspruch zwischen Theophrasts und Aristoteles' Angaben auf der einen, den Xenophaneischen Fragmenten auf der anderen Seite in unverminderter Stärke bestehen und zwingt uns, nach einer anderen Auslegung uns umzusehen, die auch durch sonstige Schwierigkeiten als geboten erscheint.

Theophrast nämlich widerspricht nicht blos den Fragmenten, sondern auch sich selbst. Bei Simplicius lehrt er, die Gottheit des Xenophanes sei weder als begrenzt noch als unbegrenzt von Xenophanes gefasst worden; nach anderen Berichten aber (Diels Doxogr. p. 112. 481, 9) hat er sie für kugelförmig, also für positiv begrenzt erklärt. Wir müssten die Aristotelische Raumtheorie in Xenophanes' System hineininterpretiren, wollten wir diesen Widerspruch mit Kern (Beitr. S. 17) hinwegdeuten. Und alles, was wir aus Xenophanes' Fragmenten und aus den besten Berichten über seine Philosophie erfahren, müssten wir für falsch erklären, wollten wir die von Kern an anderem Orte (Unters. S. 7 f.) versuchte Lösung des Knotens billigen. Denn

diese besteht in der Annahme, für Xenophanes habe eine Natur gar nicht existirt; er sei Akosmist wie Spinoza gewesen. Haben wir nun aber Kerns und Zellers Erklärungen zugleich zurückgewiesen, so können wir doch auch an den Berichten des Aristoteles und Simplicius nicht mit einem *non liquet* vorübergehen, wie Susemihl (a. a. O.) und Diels (Doxogr. p. 112) es thun.

Zur Aufhellung des Dunkels ist vor Allem eine Verständigung über das οὐ διεσαφήνισεν bei Aristoteles, über welches die verschiedensten Ansichten ausgesprochen worden sind, nothwendig. Wie konnte Aristoteles, so muss man fragen, behaupten, Xenophanes habe sich nicht darüber ausgesprochen, ob sein ἕν als stoffliche oder begriffliche Einheit zu fassen sei? Sagt denn Xenophanes nicht klar und bündig von seiner Gottheit νόου φρενὶ πάντα κρατύνει? Aber freilich, derselbe Xenophanes giebt seinem ἕν andere Bestimmungen, welche es einem stofflichen Principe gleichsetzen (oben S. 24), Bestimmungen, die Theophrast und Alexander veranlassten, es als σφαιροειδές anzusehen. Nicht also, dass Xenophanes sich über die Frage nach dem Wesen des Principes g a n z u n d g a r n i c h t a u s g e s p r o c h e n habe, will Aristoteles mit dem οὐδὲν διεσαφήνισεν sagen, sondern dass er sich widerspruchsvoll darüber geäussert und damit gezeigt habe, dass er das Wesen des stofflich oder begrifflich Einen gar nicht erfasst habe. Das bedeuten die Worte οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν. Vgl. über das θιγγάνειν in diesem Sinne u. A. Metaph. Θ 10. 1051 b 24 τὸ θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές, . . τὸ δὲ ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν und Α 7. 988 b 18 θιγεῖν αἰτίας. In demselben Sinne hat Aristoteles von Xenophanes' Unklarheit über Begrenztheit und Unbegrenztheit seines Princips gesprochen. Xenophanes fasste das Universum als räumlich begrenzt, einer Kugel gleich, und doch sollen die Grenzen der Erde, also auch die des Himmels, ins Unendliche reichen. — Dem Urtheile des Aristoteles hat Theophrast, der hier fast wörtlich dem Aristoteles folgt, sich angeschlossen und noch einen anderen Punkt berührt, der die gleiche Unklarheit der Begriffe bei Xenophanes ihm verrieth. Die Gottheit soll nach fr. 4 unbewegt sein; aber wie vereinigt man mit diesem Ausspruche die von Xenophanes nie geleugnete Bewegung und Veränderung der Einzelwesen? Die Gottheit ist immanente Ursache von Allem (s. oben S. 27). Ist nun Bewegung wie Veränderung der Gottheit nicht eigen, woher dann die Bewegung der Dinge? Ist dagegen Bewegung auch der Gottheit beizulegen, so durfte Xenophanes von ihr nicht sagen αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ τε μένει. Darum erweiterte Theophrast des Aristoteles Urtheil über Xenophanes' unklare Auffassung der Begriffe von Geistigkeit und Begrenzung, und übertrug es auch auf den der Bewegung. Die Erklärung des Theophrast aber, die Simplicius, wie erwähnt, nicht im Originale, sondern in Alexanders Commentar gelesen hatte, hat derselbe nicht in ursprünglicher Fassung mitgetheilt, sondern wie von Diels aus anderen Gründen erwiesen ist, vielfach modificirt, zum Theil wohl, weil er sie im Sinne der pseudo-aristotelischen Schrift De Melisso auffasste. Während Aristoteles und Theophrast nur hervorhoben, Xenophanes habe über die näheren Bestimmungen des Urprincipes sich nicht klar, sondern widerspruchs-

voll geäussert, lässt Simplicius seinen Theophrast sagen, Xenophanes habe sich hierüber gar nicht ausgesprochen, oder — wenn man Zellers Erklärung der Negationen (oben S. 41) nicht gelten lassen wollte — er habe die entgegengesetzten Bestimmungen der Begrenztheit und Unbegrenztheit, der Bewegung und Ruhe entschieden verneint. So kann man, auch ohne zu Zellers Auslegung des οὔτε — οὔτε seine Zuflucht zu nehmen, Theophrast mit sich und Aristoteles, beide mit den Xenophaneischen Fragmenten vereinigen. Hierdurch wird auch verständlich, wie Nikolaos und Alexander über den Sinn der Xenophaneischen Fragmente so verschieden urtheilen konnten (Simpl. bei Diels Doxogr. 481, 7 f.). Dieser hat eben die eine, jener die andere Seite der Antinomie hervorgehoben. Was aber auch Simplicius Theophrast sagen lässt, ein Beweis für die Authentie der Schrift De Melisso ist aus verschiedensten Gründen in seinem Berichte nicht zu finden.

25. (Zu S. 19). Vgl. Ueberweg im Philologus VIII 106 f.; Zeller I [4] 472 f.; Diels Doxogr. p. 109 f.

26. (Zu S. 19). Diels (Doxogr. p. 111) möchte freilich den für unsere Untersuchung wichtigsten Satz ὄν ἕνα — θεός (Doxogr. 480, 9—11) von diesem Urtheile ausnehmen und aus Theophrast selbst ableiten — aber schwerlich mit Recht, denn die Uebereinstimmung mit den entsprechenden Stücken der pseudo-aristotelischen Schrift ist eine vollständige. Was könnte uns veranlassen, hier Theophrast, in dem grossen unmittelbar folgenden Stücke dagegen Ps.-Aristoteles excerpirt zu sehen? Dass die Worte sich unmittelbar an ein echtes Bruchstück des Theophrast anschliessen, wird man als zureichenden Grund für diese Annahme nicht gelten lassen. Denn ungeschickt genug ist der Uebergang zu ihnen, und Inhalt und Form verrathen die Verwandtschaft mit dem nachfolgenden Excerpte aus Ps.-Aristoteles.

27. (Zu S. 20). Diels (Doxogr. p. 110) hält dafür, dass die angeführten Worte des Aristoteles von der Hand eines späteren Interpolators beschädigt worden sind. Die Entscheidung dieser Frage ist hier nicht von Belang.

28. (Zu S. 20). Der Schluss des Verses ist hoffnungslos zerrüttet.

29. (Zu S. 21). Die aus Aristoteles De caelo angeführten Worte genügen, um Krisches Uebersetzung des οὐρανόν (= Himmel) und die derselben gegebene Begründung (Forsch. S. 88 Anm. 2) als irrig darzuthun. Denn sie zeigen, dass 'der aristotelische Sinn' des οὐρανός keineswegs, wie er annimmt, mit seiner Uebersetzung zusammenfällt. — Von anderen Erklärern und Darstellern der Philosophie des Xenophanes ist Lewes (History of philos. I 155 f.) — soweit ich sehe — der einzige, der dieselbe Uebersetzung ausführlich zu begründen versucht hat. Seine Beweisführung erinnert aber mehr an das Plaidoyer eines Anwaltes, der in glänzender Rede die Möglichkeit einer bestimmten Auslegung zu erweisen unternimmt, als an die Argumentation eines Philo-

logen, der eine dunkele Stelle durch Zurückgehen auf den Sprachgebrauch und verwandte Aeusserungen der Schriftsteller aufzuhellen sich bemüht. — Fragt man aber, warum Aristoteles statt des zweideutigen οὐρανός nicht lieber ein anderes weniger missverständliches Wort gebraucht habe, so ist die Antwort, dass es einen jedes Missverständniss ausschliessenden Ausdruck für 'Welt' im Griechischen überhaupt nicht giebt. Denn τὸ πᾶν ist ebenso vieldeutig und noch leichter misszuverstehen als οὐρανός. Man denke an die zahlreichen Auslegungen von τὸ πᾶν, das Aristoteles Metaph. Λ 1. 1069 a 19 geschrieben hat (vgl. Freudenthal Fragmente Alexanders in Abh. d. Berl. Akad. 1885 p. 43). — Ebenso hat das zuerst in der Pythagoreischen Schule zur Bezeichnung des Begriffes 'Welt' üblich gewordene κόσμος ausser der nie aufgegebenen ursprünglichen Bedeutung (= Schmuck, Ordnung) immer auch Theile der Welt statt des Universums bezeichnet (vgl. D. L. VII 137 f.; Suid. s. v.; Stob. Anthol. I p. 196, 27 Wachsm.). Mit Recht sagt Proklos (in Tim. p. 83 D) τὰ ὀνόματα ταῦτα πολλὴν ἔσχε παρὰ τοῖς παλαιοῖς ἀμφιβολίαν κτλ. Vgl. auch Zeller I [4] 409 Anm. 1 und 3, und Bonitz Ind. Aristot. s. v.

30. (Zu S. 22). Ausser einigen älteren Gelehrten sind hier Karsten Xenoph. rel. p. 136; Ueberweg Philol. VIII 110; Grote History of Greece IV 522 und Kern Unters. S. 8 zu nennen. — Beruft man sich für diese Deutung auf die ps.-plutarchischen Stromateis, das heisst auf Theophrast (bei Eus. Pr. ev. I 8, 5; Diels Doxogr. 580, 7), so ist das durchaus ungerechtfertigt. Wir lesen daselbst zwar die Worte Ξενοφάνης . . . οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν ἀπολείπει. Hierzu ist aber, wie der Zusammenhang lehrt, τῇ ἀρχῇ oder τῷ παντὶ zu ergänzen. Das Weltall, in seiner Totalität erfasst, ist unentstanden und unvergänglich, nicht aber die einzelnen Theile der Welt.

31. (Zu S. 24). Georg Grote (bei Lewes History of philosophy I [5] 80) erklärt vom νοῦς des Anaxagoras: *It is one substance or form of matter among the rest, but thinner than all of them (thinner even than fire or air).* Auch Kern (Ueber Xenophanes S. 24 Anm. 69) und Andere urtheilen, dass Anaxagoras Geist und Stoff, Materielles und Unmaterielles noch nicht scharf geschieden, dass er den Geist als eine Materie unter anderen Materien, nur als einen sehr feinen Stoff gefasst habe. Dem muss aber aufs entschiedenste widersprochen werden. Auf dem von Anaxagoras zuerst erkannten Gegensatze von Geist und Stoff beruht die Lehre von dem Fürsichsein und der Ungemischtheit des menschlichen (fr. 8) und von der weltbildenden Thätigkeit des göttlichen Geistes. Man kann die Differenz zwischen Geist und Stoff nicht schärfer fassen, als es von Anaxagoras im Anfange des fr. 8 geschieht. Er nennt den Geist freilich λεπτότατόν τε καὶ καθαρώτατον und lässt Theile von ihm in den Dingen sein. Darum aber den Geist des Anaxagoras als eine Art von Materie fassen, heisst die Schwierigkeiten verkennen, die der scharfen Begriffsbestimmung in jener Zeit, und die dem Problem der Immanenz des Geistes noch heute entgegenstehen. Anaxagoras ringt sichtlich mit dem neuen grossen Gedanken, für den er die genau entsprechenden Worte nicht immer finden kann; er be-

zeichnet die Differenz zwischen Geist und Stoff, so genau es ihm möglich ist. Feinheit und Reinheit sind Merkmale der Dinge, die ihm das Edelste an ihnen auszudrücken scheinen. Darum spricht er sie dem Geiste zu, nicht um ihn zur Materie herabzuziehen, sondern um das Beste, was er kennt, ihm beizulegen. Will man Anaxagoras aber zum Materialisten machen, weil er grössere und kleinere Theile des Geistes den Naturdingen — aber unvermischt mit ihren Stoffen — einwohnen lässt, dann wird auch der Idealist Lotze, der von einem Orte der Seele spricht, diesem Schicksal nicht entgehen. Zeller (I [4] 888) räumt daher den genannten Gelehrten zu viel ein, wenn er zwar erklärt, dass Anaxagoras 'ein unkörperliches Wesen annehme, welches die Stoffe bewegt oder geordnet habe', dass er aber doch 'den Geist wirklich wie einen feineren, auf räumliche Weise in die Dinge eingehenden Stoff vorstelle und dass es nicht blos der Unbeholfenheit seines Ausdrucks zur Last falle, wenn der Begriff des Unkörperlichen nicht rein heraustrete'. Auch Dilthey Einl. in die Geisteswissenschaften I 207 wird daher Anaxagoras nicht ganz gerecht.

32. (Zu S. 24). Ueber diese Zweiheit im Begriffe des Herakliteischen λόγος und den Gegensatz desselben zu dem νοῦς des Anaxagoras vgl. Heinze Lehre vom λόγος S. 24 ff. nebst den richtigen Gegenbemerkungen von Teichmüller Neue Stud. I 189 f. und Zeller I [4] 609 f.

33. (Zu S. 24). So fasst Zeller I [4] 514 f. das ὄν des Parmenides auf Grund von v. 83 f. 99 f. gegen Ritter Gesch. d. Philos. I 469 und Brandis Griech.-Röm. Philos. I 380. Dass aber diese Zweiheit von Bestimmungen mit der vorausgesetzten reinen Einheit des Parmenideischen Principes nicht verträglich, dass dasselbe kein metaphysischer, sondern ein empirisch gewonnener Begriff ist, hebt Zeller (I [4] 517) mit Recht hervor. Man erinnere sich übrigens auch an die von Platon im zweiten Theile seines Parmenides durchgeführte Auflösung des Begriffes ἕν in eine Vielheit von Bestimmungen.

34. (Zu S. 25). Bayle Diction. histor. et crit. s. v. Xenophanes not. B: *Il avait sur la nature de Dieu une opinion, qui n'est guère différente du Spinozisme.*

35. (Zu S. 26). Vgl. Arist. De gen. et corr. I 3 p. 317 b 29 ὃ μάλιστα φοβούμενοι διετέλεσαν οἱ πρῶτοι φιλοσοφήσαντες, τὸ ἐκ μηδενὸς γίνεσθαι προυπάρχοντος.

36. (Zu S. 27). Dass Xenophanes in einzelnen Ansichten von Anaximander abhänge, ist im Alterthume von Theophrast (D. L. IX 21) behauptet, in neuerer Zeit des öfteren hervorgehoben worden. — Dass Xenophanes den Pythagoreismus kennt, zeigt fr. 18, und die Verwandtschaft seiner Lehre mit der der Orphiker scheint Platon (oben S. 29) zu bezeugen, wie auch Lobeck Aglaoph. I 613 und Ueberweg-Heinze Grundriss I [5] 61 annehmen. Dagegen Schuster De vet. Orph. Theog. ind. p. 15.

37. (Zu S. 28). Die Ewigkeit der Welt hat Xenophanes gelehrt nach Theophrast bei Ps.-Plut. Strom. (Eus. Pr. ev. I 8, 5; Diels Doxogr. p. 580, 7); Ps.-Plut. Plac. II 4, 11; Stob. Anthol. I 171 Wachsm.; Diels Doxogr. 332, I.

38. (Zu S. 28). Uns erscheint es freilich ungerechtfertigt, von Theilen der Gottheit zu sprechen. Nicht so den Alten. Obgleich der Verfasser von De Melisso die Einzigkeit des Xenophaneischen Gottes scharf hervorhebt, spricht er doch wiederholt von Theilen der als Körper gedachten Gottheit (977 a 39. b 5. 979 a 3 f.).

39. (Zu S. 29). Das Bruchstück einer Orphischen Theogonie (Orph. p. 457 Herm.; p. 167. 202 Abel), das uns Ps.-Aristoteles De mundo 7 p. 401 a 27 f.; Procl. in Tim. 95 F; Euseb. Pr. ev. III 9. 100 b 2; Stob. Anthol. I 3 p. 29 Wachsm. erhalten haben, ist in nachplatonischer Zeit vielfach überarbeitet worden; der Grundgedanke aber ist alt und muss Platon wohl bekannt gewesen sein, wie aus Legg. IV 715 E erhellt. Vgl. Lobeck Aglaoph. I 611; Schuster De vet. Orphic. Theog. ind. 42 f. Anders Zeller I [4] 52 f. 86 f.

40. (Zu S. 32). Vgl. Aristokles bei Euseb. Pr. ev. XI 3. 510 c 2: Ξενοφάνης δὲ καὶ οἱ ἀπ᾽ ἐκείνου τοὺς ἐριστικοὺς κινήσαντες λόγους, πολὺν μὲν ἐνέβαλον ἴλιγγον τοῖς φιλοσόφοις, οὐ μὴν ἐπόρισάν γέ τινα βοήθειαν.

Jahresbericht.

Das Seminar begeht am 27. Januar zum einunddreissigsten Male die Gedächtnissfeier seines Stifters, des seligen Commerzienrathes Jonas Fraenckel.

Bei dieser Feier sollen die Candidaten Dr. S. Margulies und Dr. L. Knoller nach bestandener Prüfung in den theologisch-rabbinischen Lehrgegenständen entlassen werden.

Im verflossenen Jahre wurde die Gedenkfeier des Todestages des Stifters am 27. Januar in üblicher Weise begangen, wobei Herr Dr. Rosin die Gedächtnissrede hielt. Daran schloss sich die feierliche Entlassung des Candidaten Dr. S. Horovitz durch den Unterzeichneten im Namen des Lehrercollegiums, worauf Herr Dr. Horovitz einen kurzen Vortrag hielt und Abschiedsworte an die Lehrer und die Studiengenossen richtete. Es erfolgte darauf die Verkündigung des vom Lehrercollegium gefällten Urtheils über die zur Bewerbung um den Joseph Lehmann'schen Preis eingereichte Arbeit, deren Thema lautete: „Die Stellung der Sklaven bei den Juden in rechtlicher und gesellschaftlicher Beziehung nach talmudischen Quellen". Eine Arbeit war eingegangen mit dem Motto: אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס (Abot 1. 3). Der Verfasser der eingegangenen Arbeit hatte das Thema mit hingebungsvollem Fleisse, gründlicher Quellenforschung und kritischem Sinne behandelt, das im talmudischen Schriftenthum an entlegenen Orten zerstreute Material übersichtlich und klar zusammengestellt und in gewandter und angemessener Form dargelegt. Die Arbeit enthielt zwar manche ungenaue Angabe und unrichtige Auffassung, war nicht ganz frei von Verstössen gegen die Chronologie in der tal-

*

mudischen Zeit, sah von den Gutachten der Gaonen ab, versäumte die unerlässliche Vergleichung des talmudischen Rechtes mit dem der tonangebenden Völker des Alterthums und nahm zu ihrem Nachtheile keine Rücksicht auf die Vorarbeiten über denselben Gegenstand. Mit billiger Rücksicht indessen auf die begrenzte Zeit, über die der Verfasser zu verfügen hatte, und in der sicheren Erwartung, er werde die gerügten Mängel bei Gelegenheit der jedenfalls nothwendigen Umarbeitung sehr wohl zu beseitigen bereit und im Stande sein, war der eingelieferten Arbeit in Anerkennung der hervorgehobenen Vorzüge und der vom Verfasser bekundeten Vertrautheit mit dem talmudischen Geiste und dem jüdischen Leben einstimmig der Joseph Lehmann'sche Preis zuerkannt worden. — Die Eröffnung des mit dem angeführten Spruche versehenen Umschlages zeigte, dass cand. phil. Jacob Winter aus Sandorf in Ungarn Verfasser der preisgekrönten Schrift war. Die Preisaufgabe für das abgelaufene Jahr lautet: „Ueber die religionsphilosophischen Anschauungen des Flavius Josephus". — Zwei Arbeiten sind eingelaufen. Das Ergebniss der Bewerbung soll am 27. Januar öffentlich verkündigt werden.

Am 12. Februar feierte der um die jüdische Wissenschaft als Lehrer und Schriftsteller verdiente J. H. Weiss, Lector am Bet Hamidrasch in Wien, sein siebzigstes Geburtstagsfest. Dazu sandte das Lehrercollegium an denselben einen telegraphischen Glückwunsch.

Am 23. Februar beging das Seminar die Gedenkfeier für den verewigten Director Dr. Z. Frankel. Die Gedächtnissrede wurde von cand. phil. David Graubart gehalten.

Am 21. März wurde im Anschluss an den Sabbat-Morgengottesdienst der Geburtstag Sr. Majestät des Kaisers und Königs in der Seminarsynagoge in üblicher Weise gefeiert.

Am 7. April, dem letzten Tage des Pessachfestes, wurde im Anschluss an die Predigt eine Gedenkfeier für den verewigten Director Dr. L. Lazarus veranstaltet. Die Gedächtnissrede hielt cand. phil. M. Littmann.

Am 19. September, dem Versöhnungsfeste, fand im Anschluss an die Predigt eine Gedächtnissfeier für den verewigten Seminarrabbiner Dr. D. Joël statt. Die Gedächnissrede hielt Dr. L. Knoller.

Am 2. Januar 1886 wurde im Anschluss an das Morgengebet ein Festgottesdienst zur Feier des 25jährigen Regierungsjubiläums Sr. Majestät des Kaisers und Königs veranstaltet. Die Predigt hielt cand. phil. M. Ellguther.

Am 4. Januar fand zum hundertsten Gedächtnisstage des Todes Moses Mendelssohn's im Anschluss an das Morgengebet eine Gedenkfeier statt. Die Gedächtnissrede hielt Dr. C. Seligmann.

Das Seminar zählt gegenwärtig 35 Hörer. Neu eingetreten sind im vergangenen Jahre: Dr. Bernhard Zimmels aus Lipnik bei Biala, Max Schönfeld aus Posen, Adolf Biach aus Naschetitz in Mähren, Leopold Weinsberg aus Bochnia in Galizien, Gotthilf Walter aus Lobsens (Posen), Max Bernstein aus Königsberg i. Pr.

Von den ehemaligen Zöglingen des Seminars sind zu unserer grossen Befriedigung im verflossenen Jahre folgende zu Rabbinats- und Lehrämtern berufen worden: Dr. Klemperer, bisher Rabbiner in Landsberg a/W., zum Rabbiner in Bromberg, Dr. I. Prager, bisher Seminar-Director in Hannover, zum Landrabbiner in Cassel, Dr. A. Kohut, bisher Rabbiner in Grosswardein in Ungarn, zum Prediger in New-York, Dr. M. Brann, bisher in Breslau, zum Rabbiner in Pless O/S., Dr. A. Lewin, bisher Rabbiner in Coblenz, zum Rabbiner in Freiburg i. B., Dr. S. Margulies zum Rabbiner der Synagogen-Gemeinde Neweh-Schalom in Hamburg, — Dr. L. Knoller ist bereits seit dem 1. März 1884 als Religionslehrer und Stellvertreter des Rabbiners in Breslau angestellt, — Dr. S. Flaschner, bisher Rabbiner in Burgkundstadt in Baiern, zum Rabbiner in Bernburg, Dr. Kisch, bisher Rabbiner in Jungbunzlau, zum Rabbiner der Meisel-Synagoge in Prag, Dr. J. Theodor, bisher in Bromberg, zum Rabbiner in Berent in Westpreussen, Dr. Th. Kroner, bisher Rabbiner in Erfurt, zum Seminardirector in Hannover, Dr. B. Drachmann zum Rabbiner der Gemeinde Oheb Schalom in Newark (Amerika).

Am 30. September legte Dr. Rosin den Vorsitz im Lehrer-Collegium, den er seit dem 1. October 1884 geführt hatte, laut § 3 des Regulativs für die Befugnisse des Lehrer-Collegiums vom 3. November 1882, nieder. An demselben Tage übernahm der Unterzeichnete den Vorsitz.

Im vergangenen Jahre sind am Seminar folgende, nach der im Statut gegebenen Reihenfolge aufgeführte Vorlesungen gehalten worden:

I. Theologische Fächer.

1. Bibelexegese:	
a. Auslegung des Pentateuch: 3. B. Mos. . .	Dr. Rosin.
b. Auslegung der schwierigen Psalmen von Buch 2—5; Prophet Jesaia 1—35 . . . c. Exegetische Uebungen. Prophet Ezekiel. .	Prof. Graetz.
d. Exegetische Literatur. Erklärung einer Auswahl von schwierigen oder lehrreichen Stellen aus dem Pentateuch-Commentar des Moseh b. Nachman (Nachmanides) zum 3. B. Mos. (Schluss) . . . . e. Geschichte der exegetischen Literatur, zweiter Theil . . . . 2. Hebräische Grammatik. Formenlehre (Fortsetzung)	Dr. Rosin.
3. Talmudstudium.	
a. Statarisch. Tractat Schebuot (Fortsetzung) . b. Cursorisch. Babli, Tractat Jom Tob (Schluss); Rosch Haschana (Anfang) . . . . c. Jore Dea: Hilchot Terephot (Schluss) . . . d. Disputatorien	Seminar-Rabb. Dr. Lewy.
a. Statarisch. Baba mezia Blatt 10 bis 24; Tractat Khetubot Mischna, 1. Abschnitt, Gemara, 2. Abschn. Bl. 16 bis Bl. 24 . . . b. Cursorisch. Mischna Schekalim, Abschn. 4 bis 7; Mischna Synhedrin vollständig und Tosefta Synhedrin vollständig	Prof. Graetz.
4. Jüdische Geschichte.	
a. Nachgaonäische Epoche und ein Theil der spanischen Epoche bis zu den Kreuzzügen; neuere Geschichte von Mendelssohn bis zur Constituirung des jüdisch-französischen Synhedrin	Prof. Graetz.

b. Historische Uebungen, Themata zur schriftlichen Ausarbeitung	Prof. Graetz.
5. Religionsphilosophie.	
a. Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters b. Erklärung von Saadias Emunot w' Deot c. Erklärung von Jehuda Halewis Kusari d. Einleitung in das Studium der Septuaginta e. Erklärung von Philons Schrift über die Weltschöpfung	Prof. Freudenthal.
6. Homiletik.	
a. Erklärung des Midrasch Bereschit rabba b. Homiletische Uebungen	Dr. Rosin.
7. Unterrichtslehre. Erster Theil	Dr. Rosin.
8. Kalenderkunde. System und Geschichte des jüdischen Kalenders	Dr. Zuckermann.

II. Gymnasial-Unterricht.

1. Griechisch.	
a. Sophokles, Trachinierinnen b. Ilias, Buch XIII — XVI	Dr. Rosin.
c. Demosthenes, Philipp. I. Olynth. I — III d. Thukydides II. e. Grammatik, Extemporalien und Exercitien	Dr. Cohn.
2. Latein.	
a. Horaz, Satiren Buch II „ Oden Buch I	Dr. Rosin.
b. Cicero, Or. in Verrem IV c. Tacitus, Historien I d. Stilistische Uebungen, Extemporalien und Exercitien	Dr. Cohn.
3. Deutsch.	
a. Geschichte der deutschen Nationalliteratur b. Deutsche Aufsätze und Redeübungen	Dr. Rosin.

4. Geometrie.
   a. Trigonometrie: Wiederholung der Trigonometrie und Auflösung von Aufgaben . . .
   b. Stereometrie: Von der Ausmessung der Körper nebst Auflösung dahin gehöriger Aufgaben . . . .

5. Arithmetik.
   Auflösung verschiedener Gleichungen des zweiten Grades, Aufgaben über geometrische Reihen und aus der Zinseszinsrechnung.

6. Physik.
   Statik und Mechanik der flüssigen und luftförmigen Körper . . . .

(4.–6.: Dr. Zuckermann.)

7. Geschichte.
   Römische Geschichte bis zum Ende der Republik — Dr. Cohn.

8. Gesangunterricht . . . . — Cantor Zlotnicki.

Von den Zinsen aus dem Director Dr. Zacharias Frankel-schen Stiftungsfond sind auch im vergangenen Jahre zwei aus dem Seminar entlassenen Rabbinen Zuwendungen gemacht worden.

Ausser den aus den fundirten Legaten fliessenden Stipendien erhielten im vergangenen Jahre mehrere Seminaristen anderweitige ansehnliche Stipendien:

1. Der Vorstand der israelitischen Cultusgemeinde in Wien bewilligte wie alljährlich 200 fl. als Unterstützung.
2. Aus der Michael Mai'schen Stiftung in Mannheim erhielten vier Seminaristen Stipendien, und zwar zwei à 85 Mark, einer 80 und einer 60 Mark.
3. Das alljährlich bewilligte Koppelmann und Esther Frankel'sche Stipendium in Prag, von dem verewigten Director Dr. Z. Frankel zum Andenken an seine Eltern errichtet, ist einem Seminaristen aus Oesterreich verliehen worden.
4. Aus dem mährischen Landesmassafond in Brünn erhielt ein Seminarist ein Stipendium von 100 fl.

5. Aus der Arnold'schen Stiftung in Stuttgart ist ein Stipendium einem gegenwärtig das Seminar besuchenden Württemberger gezahlt worden.
6. Aus der Kaulla'schen Stiftung erhielt ebenfalls ein gegenwärtig das Seminar besuchender Württemberger ein Stipendium.
7. Anlässlich des Todestages des verewigten M. D. Bernhard sind dem Seminar 75 Mark zugewiesen worden.
8. Die Zinsen der Annette Vallentin-Stiftung, die von dem Rentier Herrn Henry Vallentin in Hamburg zum Andenken an seine verstorbene Mutter errichtet wurde, sind wiederum, wie in den vergangenen Jahren, einem körperlich leidenden Seminaristen zur Wiederherstellung seiner Gesundheit durch eine Badekur stiftungsgemäss bewilligt worden.
9. Zur Feier des 10. August, an welchem Tage Dr. Leopold Zunz in Berlin sein 90. Lebensjahr vollendete, wurden durch den deutsch-israelitischen Gemeindebund zwei Prämien an Seminaristen für die besten Clausurarbeiten über ein exegetisches Thema bewilligt.
10. Die Synagogengemeinde Oppeln hat auch in diesem Jahre die alljährlich gewährte Subvention für unbemittelte Seminaristen erneuert.
11. Zum Gedächtnisstage des verewigten Em. Pringsheim sind dem Seminar 30 Mark zur Vertheilung an mittellose Seminaristen zugegangen.

Die Seminarbibliothek hat durch folgende freundliche Schenkungen einen Zuwachs erhalten. Dieselbe verdankt:

Der alliance israélite in Paris: „Letterbode 1884 und 1885“. — Herrn Kreisphysikus Dr. Kornfeld in Grottkau: Fleury „les moeurs des israélites“. — Herrn Dr. L. Loewe in Brighton: „Montefiore Celebrations at Ramsgate“ und Loewe „an adress to Moses Montefiore completing his hunderth year“. — Frau Berliner hier: Lazarus „Zur Charakteristik der talmudischen Ethik“; Oelsner „Der Gott des 19. Jahrhunderts“; Rosin „Die Ethik des Maimonides“; Zuckermann „Materialien zur Entwickelung der altjüdischen Zeitrechnung im Talmud“. — Herrn Dr. Hoffmann in Berlin: dessen Schrift „Der Schulchan Aruch und die Rabbiner über das Verhältniss der Juden zu den Andersgläubigen“. — Herrn Dr. Rosin hier: אגרת שי"ר Heft 1 u. 2. —

Herrn J. Reifmann: dessen Schrift חובות האב לבנו. — Herrn Prof. Dr. Siegfried in Jena: dessen Schrift „Eine Probe aus den Makamen des Immanuel Romi“. — Herrn Dr. Harkavy in Petersburg: dessen Schriften „Neu aufgefundene hebräische Handschriften: זכרון לראשונים זכרון לאחרונים חלק א׳ זכרון לראשונים וגם לאחרונים חלק ב׳; מאסף נדחים I לקורות ועד ד׳ ארצות. — Dem wissenschaftlichen Verein in Petersburg: ספר המסעות בארץ קוקז מאת יהודה טשארני. — Herrn Prof. Dr. D. H. Müller in Wien: dessen Schriften „Siegfried Langers Reiseberichte aus Syrien und Arabien“ und „Zur vergleichenden semitischen Sprachforschung“. — Herrn Rabbiner Dr. Steckelmacher in Mannheim: dessen Rede „Zur Feier des 100jährigen Geburtstages Sir Moses Montefiore's. — Herrn Prof. Dr. Freudenthal hier: dessen Schrift „Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles“ mit Beiträgen zur Erläuterung des arabischen Textes von Dr. S. Fränkel. — Herrn Abraham Krochmal in Lemberg: dessen Schrift עיון תפלה. — Dem Rabbinerseminar in Berlin: Barth „Beiträge zur Erklärung des Jesaiah“ im Jahresbericht 1883/84. — Herrn Rabbiner Dr. M. Horovitz in Frankfurt a/M.: dessen Schrift „Frankfurter Rabbiner IV“. — Einem Ungenannten: Junius „Die Leiden der rumänischen Juden und Vorschläge zur Abhilfe ihrer Nothlage“. — Herrn Rabbiner Dr. Bamberger in Königsberg: „Verhandlungen und Beschlüsse der Rabbinerversammlung in Berlin 1884. — Herrn N. Sokolow in Warschau: dessen Zeitschrift „האסיף Jahrgang 1 und 2“ und dessen Schrift ארץ חמדה. — Der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin: Steinthal „Haman Bileam und der jüdische Nabi“, Jahresbericht 1885. — Herrn Ober-Rabbiner Dr. Spitzer in Essek: dessen Schrift „Die Uhr“. — Der Université de Liège: deren Publikationen von 1883—1885 in vier Brochüren. — Herrn stud. med. Julius Jafé hier: תורת הברית und Rosenzweig „Zur Beschneidungsfrage“. — Der schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur: deren „Zweiundsechzigster Jahresbericht“. — Der societé des études juives: deren „Anuaire 1885“ und „Revue des études juives“ Nr. 17—22. — Herrn Dr. Drachmann in Newark: dessen Schrift „Die Stellung und Bedeutung des Juda Hajjug in der Geschichte der hebr. Grammatik“. — Dem Nachlasse der Steinitz'schen Eheleute in Gross-Strehlitz: תלמוד בבלי ed. Prag 20 vol. und משניות ed. Prag 6 vol. — Der Landesrabbinerschule zu Budapest: Bacher „Leben

und Wirken des Ibn Ganah" im Jahresbericht 1884—85. — Herrn Sanitätsrath Dr Neumann in Berlin: „Jubelschrift zum 90. Geburtstage des Dr. L. Zunz". „Die allgemeine israelitische Allianz". Neumann „Zur Statistik der Juden in Preussen". Neumann „Die neueste Lüge über die israelitische Allianz". — Berliner „Synagogalpoesieen". — Herrn Professor Dr. Bacher in Budapest: dessen Schrift „un abregé de grammaire hébraique de Benjamin ben Juda". Bacher „Die hebräische, neuhebräische und aramäische Sprachvergleichung des Ibn Ganah" und „Magyar Szido Szemele 1885". — Herrn Rabbiner Dr. Perles in München: dessen „Trauerrede auf Abraham Merzbacher". — Herrn Tobias M. Jolles hier: דקדוקי סופרים 4 vol. תורת העולה מרמ"א und תהלים עם פי' ספורנו. — Herrn Dr. M. Guttmann hier: dessen Schrift „Das religiös-philosophische System der Mutakallimun nach Maimonides". — Herrn Rabbiner Dr. Frankel Grün in Kremsier: „Die Ethik des Juda halevi". — Dem Verein Schomer Israel in Lemberg: dessen Zeitschrift „Der Israelit 1885". Einen ganz besonderen Dank fühlt sich die Seminarbibliothek veranlasst Herrn Raphael Kirchheim in Frankfurt a. M. abzustatten für die aussergewöhnlich werthvolle Zuwendung folgender 14 Manuscripte: מדרש תהלים רבתא מדרש משלי רבתא Venedig 1546 fol. mit handschriftlichen Varianten aus fünf Handschriften; פירוש ר' יוסף קרא על נביאים ראשונים ואחרונים; מגן אברהם מר' אברהם פריצול; סליחות ופיוטים טלמסאן; העתקות מכ"י שונות; משיבת נפש לר' יוחנן לוריא; דרך השכל מר' יעיב בן יוסף גאבישון ובנו ר' אברהם; אמונות ודעות לר' סעדי' גאון והעתקות מכ"י שונות; ספר המספר לראב"ע, ביאור; פירוש איוב לר' משה קמחי; חזוק אמונה; בית האוצר; קדרת הירח, ביאור שש כנפים לר' עמנואל בר יעקב; זמר עריצים והרבות צורים; und David de Pomis „de medico hebraeo enarratio apologica".

Der Verein L i w j a t h - C h e n, dessen Aufgabe es ist, unbemittelte Hörer des Seminars in schonendster Weise vor dringender Noth zu schützen, hat auch im vergangenen Jahre unveränderte Theilnahme aus nah und fern gefunden.

Leider gestatten jedoch die noch immer sehr unzulänglichen Mittel es nicht, den an den Verein gestellten Anforderungen in ausreichender Weise gerecht zu werden.

Möge es darum keine vergebliche Bitte sein, die an dieser Stelle a n e d l e M e n s c h e n f r e u n d e gerichtet wird, vor Allem an

die aus unserer Anstalt hervorgegangenen Rabbiner, die des Vereins segensreiche Wirksamkeit aus nächster Nähe erkannt haben, in ihren Gemeinden nach Kräften dahin zu wirken, dass dem Vereine stets neue beitragende Mitglieder gewonnen werden.

Im abgelaufenen Jahre haben dem Vereine Beiträge zugehen lassen:

Der deutsch-israelitische Gemeindebund in Berlin.
Die Synagogengemeinde Brieg.
Der israelitische Armen-Unterstützungsverein in Nürnberg.
Der israelitische Wohlthätigkeitsverein in Nürnberg.
Herr Oberlehrer Dr. Badt hier.
" Rabbiner Dr. Bamberger in Königsberg.
" Rabbiner Dr. Bärwald in Saaz.
" L. Bärwald in Nakel.
" A. Bendit in Fürth.
" Julius Braunschweig in Homburg a/H.
" Rendant Cohn hier.
" Dr. L. Cohn, Privatdocent, hier.
" B. H. Daniel in Krotoschin.
" Rabbiner Dr. Deutsch in Sohrau, Oberschlesien.
" Ephraim hier.
" Rabbiner Dr. Eschelbacher in Bruchsal.
" Dr. Frank in Köln.
" Prof. Dr. Freudenthal hier.
" David Freund hier.
" Isidor Fuchs hier.
" Marcus Fuchs hier.
" J. Gotthelf, Scharmbeck (Hannover).
" Prof. Dr. Graetz hier.
" Privatdocent Dr. Leo Graetz in München.
" Rabbiner Dr. Güdemann in Wien.
" Landrabbiner Dr. Guttmann in Hildesheim.
Herr Curator H. Haber hier.
" Leopold Haber hier.
" Heinrich Hamburger hier.
" Hermann Hamburger hier.
" J. Z. Hamburger hier.
" Herz & Ehrlich hier.
Frau Commerzienrath Louis Jaffé in Posen.
" Seminarrabbiner Dr. Joël hier.
Herr Rabbiner Dr. Joel hier.
" N. Kalisch hier.
" Prof. Dr. Kaufmann in Budapest.
" Raphael Kirchheim in Frankfurt a. M.
" Sanitätsrath Dr. Kirstein in Berlin.
Frau Director Dr. Lazarus hier.
Herr Eduard Leon in Hildesheim.
" Seminarrabbiner Dr. J. Lewy hier.
" M. Lewy hier.
" M. G. Lewy in Berlin.
" Adolf Lion hier.
Frau Dr. Lobethal hier.
Herr A. Malachowsky in Posen.
" Curator Stadtrath Dr. Mark hier.
Familie Ascher Mayer in Prenzlau.
Herr Curator Rechtsanwalt Milch hier.
" Commissionsrath Moll hier.
" Claude Montefiore in London.
" Rabbiner Dr. Neubürger i. Fürth.
" Rabbiner Dr. Peritz in Liegnitz.
" Rabbiner Dr. Perles in München.
" Rabbiner Dr. Perlitz in Nakel.
" Rabbiner Dr. Porges in Carlsbad.
Frau Mathilde Posner in Warschau.
Herr S. Pringsheim hier.

Herr Rabbiner Dr. Rahmer, Magdeburg.
" Oberrabiner Dr. Ritter, Rotterdam.
" Dr. D. Rosin hier.
" Landrabbiner Dr. Rülf, Braunschweig.
" Dr. Salvendi in Dürkheim.
" Rabbiner Dr. Salzberger in Culm a/W.
" Leopold Schefftel in Worms.
" Rabbiner Dr. Schwarz i. Karlsruhe.

Herr Rabbiner Dr. Simmonsen in Kopenhagen.
" Rabbiner Dr. Stein in Worms.
" Rabbiner Dr. Werner in Danzig.
" Oberrabbiner Dr. A. A. Wolff in Kopenhagen.
" Rabbiner Dr. Ziemlich, Nürnberg.
" Dr. B. Zuckermann hier.
" Oberrabbiner Dr. Zuckermandl in Trier.

Durch Vermittelung des Herrn Dr. Salzberger, Rabbiners in Culm a/W., haben folgende Mitglieder seiner Gemeinde auch in diesem Jahre dem Vereine Beiträge zugewendet:

1. Herr A. Cohn.
2. " A. Eifert.
3. " J. Hirschberg,
4. " L. Hirschberg.
5. Herr M. Kirschstein.
6. " W. Lachmann.
7. " S. Lazarus.
8. " J. T. Leiser.
9. Herr A. Ruhemann.
10. " M. Segall.
11. " G. Wolff.

Breslau, im Januar 1886.

Für das Lehrercollegium

Dr. J. Lewy.